А. ВЫШИНСКИЙ

ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ КОММУНИЗМА

КУРС ЛЕКЦИЙ

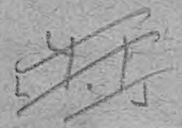
КРАСНАЯ НОВЬ

1924

А. Вышинский

ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ КОММУНИЗМА

(КРАТКИЙ КУРС ЛЕКЦИЙ)





ИЗДАТЕЛЬСТВО „КРАСНАЯ НОВЬ"
ГЛАВПОЛИТПРОСВЕТ ◇ МОСКВА ◇ 1924





Главлит № 15878. Тираж 10.000 экз.

Типография „Красный Пролетарий“, Изд-ва „Красная Новь“, Пименовская ул., д. 1/16.

ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ.

Эта книга представляет собой обработку курса лекций, читанных мною в 1922—23 акад. году на Экономическом факультете Института Народного Хозяйства им. К Маркса.

Цель ее—дать слушателям учебное пособие, применительно к прослушанному курсу.

Этим последним обстоятельством объясняется и неизбежная неполнота книги, стремящейся охватить лишь главнейшие моменты в изложении предмета.

Автор учитывал чрезвычайную затруднительность для читателя знакомиться с первоисточниками, в особенности, такими, которых до сих пор нет в русском тексте—например: Fourier, Théorie des quatres mouvements; Le nouveau monde ind. et soc., etc. (Oeuvres complètes); R. Owen, A book of a New Moral World, или W. Weitling, Garantien der Harmonie und Freiheit.

Вот почему, излагая соответствующую часть курса, автор считал нелишним, поскольку это оказывалось технически возможным, отвести в книге больше места отдельным и, конечно, наиболее характерным выдержкам из этих, указанных выше, сочинений.

Книга эта доведена до научного социализма, при изложении которого наиболее удобно, по моему мнению, знакомиться и с теми представителями мелко-буржуазного социализма (Прудон, Л. Блан, Бланки), на блестящей критике которых марксизм оттачивал свое победоносное оружие.

Научному же социализму должна быть посвящена особая работа.

Москва, 20 октября 1923 г. А. Вышинский.

ОТДЕЛ ПЕРВЫЙ

ОТ АНТИЧНОГО МИРА ДО БАБЕФА

ВВЕДЕНИЕ.

1. Что такое социализм?

Едва ли найдется другая область общественного знания, так глубоко захватывающая самые интересные и живые вопросы борьбы и строительства будущего, чем та, которой присвоено имя истории социализма.

В далеких истоках человеческого бытия берет она свое начало. Сквозь бесконечные изломы постоянно меняющейся жизни проносит она свои бурные волны. В грозе и буре великих человеческих страданий очищает она свою душу и прекрасной, вышедшей из самых таинственных и невидимых непосвященному взору глубин народного переживания, песней звучит она из века в век, уча людей великому подвигу освобождения своего от гнета и грязи эксплоатации человека человеком...

История социализма есть наиболее интересное повествование о прошлом человечества; правда, каждая страница этой истории выжжена ужасом, горем, страданием, слезами и кровью бесчисленных борцов за будущее, но и каждая страница ее украшена их радостью и победой, обвеяна легендой любви и самопожертвования, запечатлена мужеством и непреклонностью, презрением к смерти, ненавистью к угнетателям, решимостью борьбы и великой верой и убеждением в правоте своего страдальческого подвига...

История социализма есть поэтому история роста самосознания трудящихся и угнетенных масс человечества.

И изучение этой истории так же необходимо, ценно и обя-

зательно, как изучение самой жизни и развития человечества.

Но что такое социализм, история которого как наука, претендует стать такой же неизбежной при формировании мировоззрения и при подготовке к самостоятельному жизненному пути, как грамота и элементарная математика?

При ответе на поставленный вопрос необходимо различать две стороны дела.

Социализм есть своеобразная и чрезвычайно сложная система общественных отношений, характеризующаяся рядом совершенно исключительных и присущих лишь ей особенностей организационного и материального характера.

Социализм, с другой стороны, есть система идей, взглядов, настроений.

При первом словоупотреблении, говоря о социализме, мы противопоставляем его, как определенную форму общественных отношений, капитализму или феодализму, тоже как известным ступеням в лестнице социологических форм жизни.

Говоря о социализме в смысле идеологическом, т.-е. как о направлении мыслей, как о системе взглядов и идей, мы имеем в виду их противоположность другим системам идей и взглядов, отличающихся от первых по характеру своему, по самому своему содержанию.

История социализма занимается изучением социализма и в том, и в другом смысле слова: она интересуется не только взглядами, идеями, системами этих идей и взглядов, теориями; но не в меньшей степени интересуется она и теми формами общественных отношений, которые создаются практически движениями трудящихся масс, ищущих идеального решения поставленных ими перед собою задач и идущих к этому решению нередко не столько силой своего разума, сколько разумом своей силы.

Историю социализма поэтому нельзя представлять себе, как историю только социалистической мысли, как историю теоретического обоснования социализма.

На самой заре человеческой истории, когда, как в древ-

нейшей Иудее или Элладе, задолго до возникновения городов, оседлости и письменности, люди жили родовыми общинами, тогда, связанные братскою общностью интересов, они были уже коммунистами. Когда потом, спустя десятки веков, они утеряли этот коммунистический образ жизни и, расколовшись на классы, разделенные противоречивостью своих интересов, потонули в бурной стихии частнособственнических вожделений, они вспоминали о своем прошлом, как о золотом веке и земном рае, а лучшие из них, скорбя и оплакивая это былое, складывая свои воспоминания в мечтательные песни и легендарные поэмы, создавали наивные рассказы о несбыточном счастье,—тогда они были уже коммунистами.

Иудейские пророки, греческие поэты,—разве не коммунистическим настроением веет от их творческой фантазии, вдохновлявшей людей и народы, возвышавшей их мечтой о справедливом, свободном и братском общении не эксплоатирующих друг-друга?

А те мощные движения, которые подобно космическим явлениям потрясали землю от края до края, грозя разрушением целым царствам, порождая панический ужас командующих слоев человечества и вырывая из их жадных рук уступку за уступкой в пользу обездоленных и измученных постоянной нуждой низших сословий—этих илотов рабов, плебеев, демоса?

А народные движения, которые, как восстания рабов в древнем Риме, как движения ессеев в Палестине, как аргосский скитализм, когда „народ,—как пишет Исократ,—с удовольствием убивал богатых и, лишая их жизни, радовался так, как другие не радуются, убивая своих врагов“,—разве не одухотворялись они еще нигде не оформившейся в теории, но инстинктивно сознанной народными массами жаждой и потребностью борьбы против социальной несправедливости во имя коммунистических идеалов?..

Общественные движения народных масс, не знавших еще никаких теорий, но умевших лишь петь свои боевые песни, под звуки которых они шли в битвы и гибли под ударами своих врагов, представляют собой грандиозный материал для историка, посвятившего себя изучению социализма.

Через весь древний мир с его своеобразной рабовладельческой культурой, через дикое средневековье, окутанное дымом инквизиторских костров, на которых во славу божию горели тела коммунистических борцов, потрясаемое громом и звоном сражающихся в медных доспехах рыцарей, нередко в ужасе бегущих под ударами мужицких дубин, поднятых на господ остервенелыми от страданий и нищеты крепостными; через новое время, пытавшееся под своими пышными одеждами, замысловато расшитыми европейской цивилизацией, скрыть разъедающие его болезни классовых антагонизмов,—на протяжении всех этих тысячелетий существования человечества оно потрясается борьбой бедных против богатых, трудящихся против своих эксплоататоров, борьбой коммунистов против собственников.

Из сказанного ясно, какую бóльшую часть работы нам надлежит посвятить изучению не истории теории, а истории практики — истории живой революционной деятельности тех народных масс, которые в разные века и в разных странах, идя ощупью и наугад, стремились к цели, общей всем трудящимся всех времен, всех стран и всех народов.

Эта цель—перестроить жизнь на новых, неизвестных еще миру основаниях, которые должны избавить его от всей бездны горя, нищеты и несчастья; разрушить настоящую жизнь, ту, какой живет трудовой народ в данное время; сделать людей действительно братьями и действительно счастливыми: дать каждому, сколько нужно ему для безгорестного существования—ведь, нужно так немного!..

Конечно, в разные эпохи и в разных странах эта общая цель находила различное выражение в зависимости от различных исторических, бытовых, хозяйственных, материальных и т. п. условий.

Липарийский коммунизм VI века до Р. Х., конечно, сильно и во многом отличался от африканских ценобиев [1] или от средневекового Табора,—важно то, что все эти частные формы практического решения вопроса о переустройстве обще-

---

[1]) Монашеские коммунистические колонии.

ства объединены были на всем протяжении своего исторического развития общей и одинаковой целью.

Цель эта—социализм, коммунизм...

„Свободный и раб, патриций и плебей, барон и крепостной, цеховой и подмастерье, короче—угнетатели и угнетаемые, находились в постоянной вражде друг с другом, вели непрерывную, то скрытую, то явную борьбу, которая каждый раз кончалась революционным переустройством всего общества или совместной гибелью борющихся классов"...[1])

Вот картина общественных отношений, нарисованная творцами научного социализма в „Коммун. Манифесте", позволившая им в виде общего вывода сказать: „История всего предшествующего общества есть история борьбы классов"...

История социализма есть в таком случае история борьбы классов, история человеческого общества, в котором угнетенные классы борются против своих угнетателей.

Нет никакого сомнения, что конечной целью этой борьбы угнетенных является стремление перестать быть угнетенными, выйти из того социального состояния, когда над тобой чувствуется власть другого класса, стать классом an und fur sich (самим для себя).

Это и есть социализм, ибо только при социализме угнетенные перестанут быть рабами, обретут значение сами по себе,—как субъекты, а не объекты явлений.

Правильность этого утверждения нисколько не колеблется тем фактом, что в истории общества наблюдается борьба классов угнетателей между собой (феодалы и промышленная буржуазия), из которых один класс, в свою очередь, угнетен другим. Борьба этого класса (буржуазии) против угнетающего класса (феодалов) отнюдь, конечно, не является борьбой во имя социалистических целей.

Это не подлежит, разумеется, сомнению, но характерная вещь: в таком случае революционный класс даже угнетателей окрашивается в социалистические цвета, усваивая не только социалистическую фразеологию, но в лице своих луч-

---

[1]) „Комм. Маниф." гл. I.

ших представителей не на шутку заражается социалистическим настроением, будто и впрямь задачею, например, буржуазии в борьбе против феодализма является социализм.

Великая Французская революция—классическая буржуазная революция. И, между тем, ее деятели, вожди Жиронды—Рабо Сен-Этьен, Фоше, Бриссо и др.—предлагали ряд поистине социалистических мер, направленных против права собственности. Они даже отрицали, как, напр., Бриссо в своем „Философском иследовании собственности и кражи“, законность самого права собственности и провозглашали, как тот же Бриссо, что „исключительное право собственности есть воровство“ [1].

И в значительной степени прав Лихтенберже, указывающий в своей книге „Социализм и французская революция“, что эта революция была поворотным пунктом в истории социализма.

„В эту именно пору,—говорит Лихтенберже,—он (социализм) получает новое направление и, действительно, превращается в жизненное и действенное учение“ [2].

Это последнее обстоятельство указывает лишь на то, что даже в борьбе, разыгрывающейся между господствующими классами общества, победа остается за тем классом, на стороне которого оказываются, хотя бы временно, в пределах данного исторического момента, симпатии и поддержка трудящихся масс.

Эта зависимость от них, эта необходимость расположить к себе народные трудовые массы оказывает на борющиеся между собой группы эксплоататоров известное влияние, сказывающееся и в изложении ими своего „credo“.

Исторически это влияние испытали на себе обе борющиеся стороны—и феодалы, и буржуазия.

„Чтобы приобрести сочувствие, аристократия должна была сделать вид, что заботится уже не о своих собственных интере-

---

[1]) Brissot. „Les recherches philosophiques sur le droit de propriété“ (1780).

[2]) Речь идет о бабувизме.

сах, а составляет свой обвинительный акт против буржуазии только в интересах эксплоатируемого рабочего класса. Она доставляла себе, таким образом, удовольствие сочинять пасквили на своего нового господина и шептать ему на ухо более или менее грозные пророчества"...

„Так возник феодальный социализм",—добавляют к выше приведенным словам авторы „Коммун. Манифеста".

Но так же возник и мелкобуржуазный социализм и ряд других разновидностей „социализма", о чем речь будет ниже.

Больше того, сама буржуазия в целях борьбы против настоящего социализма создает фальсифицированный социализм, наиболее распространенной разновидностью которого является „христианский социализм", „бисмарковский социализм", „зубатовский социализм".

Таким образом, идея социалистического переустройства общества, хотя бы в фальсифицированном виде, является осью, вокруг которой движутся различные общественно-политические теории. Она проникает собой самые разнообразные общественно-политические настроения, программы и действия.

Вот почему можно утверждать, что история социализма представляет собой энциклопедию общественных отношений в их динамическом состоянии, в состоянии постоянно растущих, накопляющихся и созидающих будущее человеческое общество сил.

Говоря таким образом, мы намечаем одновременно и те особенности, которые отличают историю социализма, как науку общественную, от других наук этого рода.

Историю социализма надо отличать от социологии, которая ставит своею целью изучение общества вообще [1]).

Один из родоначальников социологии, Огюст Конт, под социологией или социальной физикой понимал науку, изучающую и устанавливающую законы жизни, взаимоотношений и развития общества в целом [2]).

---

[1]) Н. Кареев. „Общие основы социологии".
[2]) О. Конт. „Курс позитивной философии".

История социализма изучает не законы общественного развития, но содержание и характер тех общественных движений, которые служат этому развитию.

С другой стороны, история социализма не есть и история социально-экономических учений [1]), хотя некоторыми учеными и делается попытка их теснейшего сближения, почти отождествления.

История экономических учений занимается вопросами экономических мировоззрений, т. е. вопросами, касающимися того, как складывались те или другие экономические идеи и теории.

История социализма, конечно, не только не может игнорировать экономических вопросов, но без понимания и изучения экономики какой-либо эпохи она беспомощна в понимании того или иного направления в области социалистических устремлений. Но, подобно тому, как история экономических учений невозможна без изучения хозяйственной среды и быта, в условиях которых формируется данное экономическое учение, однако, центром изучения является оно само,—это экономическое учение, так и история социализма связана с историей хозяйственных форм, но центром изучения в данном случае является план, идея, цель общественного переустройства на идеальных началах и в формах, соответствующих социалистическому идеалу.

История социализма, как история экономических учений, отличается, таким образом, и от политической экономии которая изучает фактическую сторону хозяйства.

„История политической экономии, — говорит Гильфердинг [2]),—представляет самопознание буржуазного общества. Но познание служит воле. Воля же нового общества была направлена на наживу. Богатства и приобретение богатства представляли цель, к которой стремилось его коллективное действие, его политика. Каким образом нация становится богатою?—этот вопрос интересовал политиков, и эти поли-

---

[1]) См. С. Булгаков. „Очерки по истории экономич. учений“.

[2]) См. его монографию: „Постановка проблемы теоретической экономии у Маркса“.

тики превратились в теоретиков, когда был поставлен вопрос: что такое богатство нации?"

Эта цитата объясняет сущность политической экономии, как науки и именно как буржуазной науки. Политическая экономия в этом смысле есть, действительно, социализм буржуа.

Маркс не считал вопроса о сущности богатства существенным для своей политической экономии. Он интересовался вопросом об общественной форме, которую принимает продукт производства. Исследование этого вопроса привело Маркса к признанию исторически сменяющихся форм производственных отношений, к признанию необходимости торжества социалистической системы производства [1]).

Благодаря этой заслуге Маркса, социализм стал политической экономией пролетариата.

Таковы отличия нашего предмета изучения от предметов смежных с историей социализма дисциплин, имеющих наиболее близкое к последнему отношение.

Определений понятия „социализм" имеется чрезвычайно много, при чем некоторые из них, особенно относящие к буржуазным школам, отличаются удивительной легковесностью и крайне неудовлетворительны.

Один американский профессор, напр., определяя социализм, характеризует его с точки зрения преследуемой им цели.

„Социализм,—говорит он,—задается целью упразднить систему частной собственности, особенно поскольку эта система приводит к большим неравенствам. Он, главным образом, задается целью упразднить нетрудящийся класс и доходы, получаемые от прибыли или ренты"... „Социализм,—говорит далее этот профессор,—не предполагает революции или насилия... В социалистическом обществе заработная плата была бы единственной формой дохода. Были бы и деньги „вероятно, металлические, потому что они чисты и прочны"... [2]).

---

[1]) „Он открыл социалистическое общество благодаря тому, что открыл капиталистический способ производства" (Гильфердинг, цит. соч.).

[2]) Проф. Таусиг в книге „Принципы политич. экономии", 1916.

„И не пахнут",—следовало бы добавить этому американскому профессору.

В этом определении, с позволения сказать, „есть все, коль нет обману": и заработная плата, как единственная форма дохода, и деньги—„чистые и прочные", и социальный мир—без „революции или насилия", и упразднение частной собственности—„особенно поскольку"...

Но интереснее всего, что остается совершенно неизвестным то волшебное средство, при помощи которого „социализм задается целью упразднить систему частной собственности".

Конечно, это средство—не „революция или насилие".

Немецкий ученый, проф. К. Диль определяет социализм как особое направление в политической экономии, которое „считает желательным уничтожение права собственности на средства производства или полагает, что мы находимся в периоде развития в направлении к этому общественному порядку" [1].

Развивая далее эту вегетарианскую точку зрения на социализм, К. Диль замечает, что „многие социалисты держатся того мнения, что социалистическое общественное устройство сделается возможным через много столетий"...

Социализм „считает желательным" „или полагает, что мы находимся в периоде развития" к идеальному порядку вещей, социализм „сделается возможным"—можно ли составить себе представление о социализме, как общественной науке, по этим расплывчатым, чисто словесным упражнениям „господ" профессоров? Конечно, нет.

Это стремление дать понятию „социализм" какое-то безобидное, безвредное и ни к чему не обязывающее определение свойственно не только буржуазной науке, но и некоторым социалистам.

Мориц Хилкунт именно в этом духе трактует современный социализм, когда говорит: „Современный социализм отличается во всех существенных пунктах от ранней утопической фазы движения. Он строит свои надежды не на доб-

---

[1]) К. Диль. „Социализм, коммунизм, анархизм".

рой воле или разуме людей, а на современной тенденции к обобществлению процесса производства. Он не предлагает фантастического плана идеальной общественной организации, а выдвигает реалистическую теорию постепенного социального прогресса"... [1])

Реалистическая теория постепенного социального прогресса!.. Какое расплывчатое и неопределенное содержание оказывается в этом социализме, как гостеприимно раскрывает он свои объятия всем тем, кто считает себя сторонником „социального прогресса", „постепенно" и „реалистически" развивающегося!..

Правда, Хилкуит признает, что цель этого развития „подготовить рабочий класс к тому, чтобы взять в свои руки управление экономической и политической жизнью общества", но и тут добавляет: „когда настанет время для этого переворота"...

В чем же, однако, должна заключаться эта подготовка? Где и когда настанет это время? Ответа нет, если не считать ответом ссылку на тенденцию, социальный прогресс и реалистическую теорию...

Хилкуит, впрочем, как раз принадлежит к тем социалистам, которые, по словам К. Диля, держатся мнения, что социалистическое переустройство общества произойдет спустя много столетий...

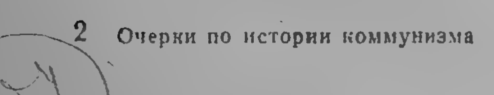
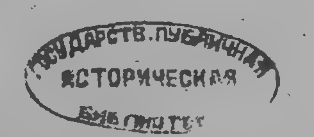
Гораздо успешнее справляется со своей задачей профессор Зомбарт, посвятивший в своей знаменитой книжке „Социализм и социальное движение" [2]) специальное введение вопросу о том, что „понимаем мы под социализмом и социальным движением". „Социализм,—говорит здесь проф. Зомбарт,—представляет собой духовную сущность современного социального движения; последнее же представляет собой содержание всех освободительных стремлений пролетариата".

Отказываясь—и совершенно, на наш взгляд, правильно—рассматривать социализм оторванно от социального движе-

---

[1]) „История социализма в Соед. Штатах", перев. Брагина, 1907.

[2]) В. Зомбарт, цит. соч., изд. Скирмунта.

ния, В. Зомбарт указывает на исходный пункт этого движения: это—хозяйственная система капиталистического строя.

Это она, со своими особенностями классового деления на буржуазию и пролетариат, недовольный этой системой, ощущающий неизбежность другой, более совершенной и идущей на смену первой, стремящийся к новой системе, как к своему идеалу, как к идеальному общественному строю, называемому автором, как он выражается, „для простоты“, социалистическим,—это она, капиталистическая система хозяйствования, подготовляет объективную почву для социализма.

„Социализм и социальное [1]) движение являются,—говорит он,—не чем иным, как осуществлением или попыткой осуществить этот будущий, соответствующий интересам пролетариата, новый общественный строй.

Социализм занят осуществлением этого строя в области мысли, социальное (социалистическое) движение стремится претворить мысль в действительность“.

Развивая далее это положение, В. Зомбарт готов, однако, признать социалистическими чрезвычайно разнообразную и разнохарактерную массу направлений общественной мысли, не различая их между собою по методам, тактике, приемам и формам организационного строительства, но удовлетворяясь лишь признаком общности имущества, лежащим в глубине этих направлений.

„Все теоретические попытки,—говорит В. Зомбарт,—указать пролетариату цель его стремлений, вызвать его на борьбу, указать путь, на котором можно достигнуть этой цели, все это вместе образует то, что мы называем современным социализмом“.

Ошибка, допущенная В. Зомбартом в этом определении, особенно, когда он так расплывчато говорит о современном социализме, очевидна.

Если всякую „теоретическую попытку“, направленную в сторону созидания социалистического общества, и можно признать, вообще говоря, за социалистическую систему,

---

[1]) В. Зомбарт употребляет это слово в смысле „социалистическое“.

то таким общим определением никак нельзя удовлетвориться, когда речь идет о современном социализме.

Современный социализм—это не всякая теоретическая попытка решения проблемы освобождения рабочего класса.

Это строго и точно очерченная программа, опирающаяся на научные основы революционного марксизма, испытанная долгой и мучительной революционной борьбой рабочего класса, ведущая свое начало от немногих и исключительных по духу и разуму своему вождей.

Сказать так о современном социализме или о социализме вообще, как сказал В. Зомбарт, значит—ничего не сказать или сказать очень мало.

Таким образом, ни одно из определений социализма—я взял лучшие из них—не является удовлетворительным.

Как известно, одним из наиболее бешеных принципиальных противников социализма был Нитцше. В своей бредовой фантазии „Воля к власти“ [1]), громящей социализм, он говорит о нем, между прочим, так, как будто с социализмом он знаком по Дилю, Таусигу или Зомбарту.

„В общем,—говорит этот оригинальный философ,—социализм представляется кисловатой и безнадежной вещью“...

Но даже Нитцше должен был признать в социализме „беспокойного крота под почвой погрязшего в своей глупости общества“. Да, этот крот ведет героическую работу и борьбу за разрушение старого и созидание нового общества. Буржуазные ученые этот главный признак социализма всегда и неуклонно упускают из виду...

Из сказанного выше уже становится очевидной крайняя условность любого из возможных определений социализма, поскольку такое определение ставит своей задачей охватить всевозможные оттенки этого мировоззрения, даже тогда, когда ничего социалистического, в сущности говоря, в этих оттенках не заключается.

---

[1]) Ф. Нитцше. „Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей“ перев под ред. Рачинского и Бермана.

Если отказаться от подобной, заранее обреченной на неуспех, задачи объять необъятное; если отбросить ряд формальных признаков, общих отдельным уклонам так-наз. социалистической мысли, и попытаться вынести за скобки социализма все то, что не выдерживает критики науки и жизни, то вопрос о том, что такое социализм, станет в совершенно иную плоскость, чем это представляется буржуазным историкам.

Решить данный вопрос в этой плоскости помогут нам раньше всего наши учителя К. Маркс и Фр. Энгельс.

В одном из писем своих к Энгельсу, в 1846 году [1]), Маркс рассказывает об упорном споре, который ему пришлось выдержать с одним из „истинных" социалистов, „главным приверженцем и учеником Грюна, папой Эйзерманном" [2]). В этом споре „истинным" был перед Марксом поставлен вопрос: что такое, собственно говоря, коммунизм?

„Я не заставил их упрашивать себя объяснить им вкратце, что такое коммунизм,—писал впоследствии Маркс Энгельсу.— Я дал им очень простое определение. В нем исключалось всякое примирение, всякие нежности и деликатность по отношению к буржуазии или штраубингеровщине [3]); требованием общности имущества устранялось прудоновское акционерное общество с сохранением частной собственности и всего, что с ней связано. В определении не было ничего такого, что давало бы повод к уверткам при предстоящем голосовании. Я определил намерения коммунистов следующим образом: 1) отстаивать интересы пролетариев в противоположность интересам буржуа; 2) осуществлять это посредством уничтожения частной собственности и замены ее общностью имущества; 3) не признавать никакого другого средства для осуществления этих целей, кроме насильственной демократической революции"...

---

[1]) Париж, 23 окт. 1846 г. цитир. по перев. В. В. Адоратского—К. Маркс и Ф. Энгельс. „Письма", Москва, 1922 г.

[2]) Об „истинном социализме" см. „Комм. Маниф." и 50-е примечание Рязанова, изд. „Москов. Раб.", 1922 года.

[3]) Так он называл отсталых рабочих, еще не порвавших с цеховыми предрассудками и не усвоивших классового миропонимания.

„В конце,—добавляет Маркс,—когда дело дошло до голосования, собрание объявило себя коммунистическим в смысле вышеприведенного определения“...

Итак, социализм (или коммунизм, о чем речь будет итти ниже)—это программа или учение, лишенное элементов всякого примиренчества, соглашательства, где мы находим: непримиримость классовой борьбы пролетариата против буржуазии; устранение частной собственности путем революции; установление общности имущества.

Только те „теоретические попытки“, которые характеризуются указанными отличиями, могут быть отнесены к разряду социалистических попыток, к социализму.

Все остальные теоретические системы будут лишь quasi-социалистическими, так-называемыми социалистическими.

Их можно и необходимо,—полезно, во всяком случае—включить в поле своего зрения при изучении социализма, но не для того, чтобы признать за социалистические, а для того, чтобы дать себе отчет в том, что делает их далекими от социализма, что характеризует их лишь как приближение к социализму, в лучшем случае.

Неправильно думать, что всякая так-наз. „социалистическая“ система или теория отражает интересы рабочего класса, является идеологическим завоеванием пролетариата.

Теоретический социализм в громадной полосе своего развития прошел через такую фазу, когда в нем искали и находили свое удовлетворение идеологи буржуазии, когда он являлся буржуазным социализмом, т.-е. несоциализмом.

„Социализм означал в 1847 году буржуазное движение, коммунизм—движение рабочих. Для социализма, по крайней мере, на континенте были отперты двери салонов, пред коммунизмом они были крепко заперты“,—писал Ф. Энгельс в своем предисловии к немецкому изд. 1890 г. „Коммун. Манифеста“.

В дальнейшем мы остановимся еще на характеристике социалистических направлений в той схеме, которая дана „Коммун. Манифестом“. Сейчас достаточно привести эти

соображения, чтобы покончить с вопросом о правильности той точки зрения, которая выражается Зомбартом, Дилем и т. п. историками социализма.

Социализм,—поскольку мы говорим о теории, идеологии, науке—представляет собой, таким образом, определенную систему идей и программных требований, сущность которых заключается: а) в уничтожении общества, покоящегося на частной собственности, со всеми присущими этому строю особенностями, б) в учреждении на его развалинах нового общества с коммунистическими отношениями, в) в признании единственного для этого способа—в насильственной революции и диктатуре пролетариата.

Социализм, как наука, есть идеологическое направление, содержанием которого является социализм, как общественно-хозяйственная форма жизни.

Но что такое в таком случае социализм, как общественно-хозяйственная система?

„Социализм—такой общественный строй, в котором хозяйство ведется в широких размерах при помощи общественных средств на основе коллективной собственности", отвечает на этот вопрос Г. Адлер.

„Сущность социалистического государства в своей самой общей формуле,—говорит Менгер,—заключается в том, что в нем индивидуальные интересы большинства народа являются главной целью государственной деятельности".

„Социализм, говорит Туган-Барановский [1]),—такое хозяйственное устройство общества, при котором, благодаря равной обязанности и таковому же праву всех участвовать в пользовании плодами этого труда, невозможна эксплоатация одних членов общества другими".

Как видно, и в этом вопросе среди буржуазных и социал-оппортунистических писателей нет единства мнений.

В самом деле, Г. Адлер считает признаком социалистического хозяйства ведение его „в широких размерах, при помощи обществен. средств" и даже „на основе коллективной собственности". Но предприятия акционерного характера, ведь,

---

1) См. его „Современ. социализм в своем историч. развитии".

тоже ведутся в широких размерах при помощи „общественных“ средств и даже „на основе коллективной собственности“.

Недаром же Маркс [1]), говоря о роли и значении акционерных обществ в процессе капиталистического развития, характеризует акционерный капитал как общественный капитал, а его предприятия—как „общественные предприятия, противоположные частным предприятиям“.

„Это,—говорит Маркс в 27-й главе III тома,—упразднение капитала, как частной собственности, в пределах самого капиталистического способа производства“.

„Это—результат высшего развития капиталистического производства, необходимый переходный пункт к обратному превращению капитала в собственность производителей, но уже не в частную собственность отдельных производителей, а в непосредственную общественную собственность. С другой стороны, акционерные общества—переходный пункт к превращению всех функций в процессе воспроизводства, до сих пор еще связанных с собственностью на капитал, в простые функции ассоциированных производителей, в общественные функции“...

Маркс видел в этой системе „упразднение капиталистического способа производства в пределах самого капиталистического способа производства [2]), что, однако, не мешает акционерной собственности являться, как выражается Маркс, „просто результатом биржевой игры, где мелкие рыбы поглощаются акулами, а овцы—биржевыми волками“.

Или, далее, кооперативная фабрика рабочих—это „в пределах старой формы первая брешь,—по выражению Маркса,—в старой форме“.

Но, ведь, только „мирные социалисты“, как Гендерсон и английская рабочая партия, думающие в 1923 г. ввести социализм через палату лордов, могут быть так наивны, чтобы удовлетвориться, говоря о социализме, как хозяйственной форме общества, определением Г. Адлера [3]).

---

1) „Капитал“ т. III.

2) „Капитал“ т. III, стр. 414, ред. Базарова и Степанова.

3) Даже Туган-Барановский считает, что „обобществление производства само по себе не составляет социализма“, см. цит. соч.

Менгер еще меньше прав, когда отличие социализма, как государственно-хозяйственной формы, видит в цели государственной деятельности,—хотя бы потому, что при социализме нет никакой необходимости, вообще, во всякой государственной деятельности.

Социализм, как форма хозяйственной деятельности, не будет знать классов, вызванных к жизни закономерностью экономического развития и в силу этой же закономерности в известный момент этого развития подлежащих неизбежному исчезновению.

„Классы исчезнут так же неизбежно, как неизбежно они в прошлом возникли"—вспоминаются нам замечательные строки из Энгельсова „Происхождения семьи, частной собственности и государства" [1]). С исчезновением классов исчезнет неизбежно государство. Общество, которое по-новому организует производство на основе свободной и равной ассоциации производителей, отправит всю государственную машину туда, где ей будет тогда настоящее место: в музей древностей, рядом с прялкой и с бронзовым топором"...

Таким образом, в музей древностей должна будет отправиться с наступлением социализма и Менгеровская „государственная деятельность".

На определении Туган-Барановского можно не останавливаться вовсе, ибо вместо определения социализма, как формы хозяйственно-общественных отношений, он указал одно, хотя и чрезвычайно важное, следствие этой хозяйственной организации, забыв, что требовалось объяснить сущность самой этой организации.

Ответ на интересующий нас вопрос, однако, не так трудно найти. В книжке „Капитализм и социализм" такой ответ дает, напр., Рожков, объясняя, что социализм, как общественно-хозяйственный строй, характеризуется следующими чертами: а) принадлежность средств производства обществу, которое обращает в свое распоряжение и прибавочную стоимость; б) планомерная организация хозяйства [2]); в) полное

---

[1]) См. также Ленина, „Революция и государство".

[2]) „Социализм—это учет" (из статей т. Ленина).

удовлетворение всех потребностей членов этого общества и, следовательно, полное экономическое равенство.

Это совершенно согласуется и с основными положениями „Коммунистического Манифеста“, подробно изложенными в главе II: „Пролетарии и коммунисты“, заканчивающейся следующими пророческими словами:

„Место старого буржуазного общества с его классами и антагонизмом классов, займет ассоциация, в которой свободное развитие каждого будет условием свободного развития всех“ [1]).

Вот что такое социализм. О нем мечтали, за него боролись великие массы и великие люди сотни веков и во множестве стран. За него борются, все ближе и ближе подходя к заветной цели, готовясь овладеть ею, осуществить ее. Много этапов в этой тяжелой и героической борьбе человечеством уже пройдено. Один из величайших этапов проходим мы сейчас в нашей стране рабоче-крестьянских советов. Много этапов придется пройти другим и нам самим. Это—достояние будущего.

Пройденный борющейся частью человечества путь, великие и бессмертные битвы угнетенного труда за социализм, его пророки и поэты, философы, мечтатели и изобретатели, бурлящие и бунтующие от недовольства подъяремной судьбой своей трудовые массы с их гневными, страстными нападениями на общество собственников и великими жертвами во имя общества равных и действительно свободных людей—это достояние истории.

Это—достояние нашей истории, истории социализма и коммунизма. Вот что и составляет предмет нашей науки.

2. Социализм, коммунизм, анархизм.

Чтобы закончить вводную часть наших лекций, остановимся на вопросе, представляющем большой интерес для всех, кто приступает к изучению нашей науки, на вопросе о различиях между социализмом, коммунизмом и анархизмом, как системами общественно-политического порядка.

---

[1]) Стр. 48, „К. М.“, изд. под ред. Рязанова.

Существует мнение, что между социализмом и коммунизмом, напр., все различие заключается в том, что первый представляет собой обобществление лишь средств производства, второй же идет дальше и обобществляет и предметы потребления.

С другой стороны, по этой теории, социализм и коммунизм отличаются от анархизма тем, что первые ограничивают индивидуальную свободу, предоставляя обществу право распоряжения хозяйственными отношениями производства и распределения, анархизм же отрицает подобное вмешательство, отрицая всякий общественный правопорядок и раскрепощая до беспредельности свободу человеческой личности.

Такое понимание этого различия можно найти, напр., у проф. К. Диля, именно так разграничивающего эти направления общественной мысли в своей книге: „Социализм, коммунизм, анархизм“ [1]).

Ничего не может быть поверхностнее подобного разграничения этих понятий.

Во-первых, нельзя искать различий между социализмом и коммунизмом только в объекте обобществления и особенно в таком историческом разрезе, когда социализм, как менее высокая ступень общественного развития, предшествует коммунизму, как более совершенному общественному строю. Ведь, современный социализм, как обобществление средств производства, исторически явился шагом вперед по сравнению с средне-вековым коммунизмом, знавшим лишь обобществление предметов потребления [2]).

Но разве в этом лежит отличие первого от второго?

Да и существует ли это отличие в действительности, и нет ли здесь простой условности терминологии?

Этот далеко не безынтересный вопрос был разрешен Фр. Мерингом следующим образом: „Глубокомысленные исследования буржуазных экономистов об отличиях понятий „со-

---

1) См. К. Диль, цит., соч., изд. „Труд и Воля“, 1906 г., стр. 7—10.
2) „Утопия“ Мора в этом смысле выше „Государства“ Платона.

циализм“ и „коммунизм“ представляются нам занятием бесплодным. Смысл этих слов меняется вместе с ходом исторического развития. На языке 40-х годов они отличались тем, что социализм был движением буржуазным, а коммунизм—пролетарским“ [1]).

Этот взгляд Ф. Меринга находит себе подтверждение и в том знаменитом предисловии Ф. Энгельса к немецкому изданию „Комм. Маниф.“ 1890 г., в котором говорится следующее: „В 1848 году социалистами назывались два разряда людей. С одной стороны,—приверженцы разных утопических систем, и, особенно, оуэнисты в Англии и фурьеристы во Франции, при чем и те, и другие выродились тогда в простые, постепенно вымиравшие секты. С другой стороны, к социалистам принадлежали тогда всякие прожектеры, которые различными панацеями и всевозможными заплатами стремились устранить общественные бедствия, не причиняя ни малейшего неудобства ни капиталу, ни прибыли. В обоих случаях это были люди, стоявшие вне рабочего движения и искавшие поддержки скорее у образованных классов. Напротив, та часть рабочего класса, которая, убедившись в недостаточности простых политических переворотов, требовала коренного переустройства общества, называла себя тогда коммунистической. Это был еще мало обработанный, лишь инстинктивный, подчас грубоватый коммунизм, но он был достаточно силен для того, чтобы породить две системы утопического коммунизма: во Франции—икарийский коммунизм Кабэ, в Германии—коммунизм Вейтлинга. Социализм означал в 1847 г. буржуазное движение, коммунизм—движение рабочих. Для социализма, по крайней мере, на континенте, были отперты двери салонов, пред коммунизмом они были крепко заперты. А так как мы уже твердо держались того убеждения, что „освобождение рабочих должно быть делом самого рабочего класса“, то мы не могли ни на минуту колебаться, какое из этих двух названий нам следует выбрать, и впоследствии нам тоже никогда не приходило

---

[1]) Ф. Меринг. „История герм. с.-д.“, вып. I, введение.

в голову отказаться от него. Пролетарии всех стран, соединяйтесь!“ [1]).

Этот знаменитый отрывок говорит, таким образом, о чем-то более глубоком, чем о различии в словах или даже в объектах теоретизирования.

Социализм и коммунизм — понятия исторические. Они в своем различии охватывают и субъектов движения, и методы движения. Рабочий класс (субъект) идет к социалистической цели путем самоосвобождения (метод), что означает пролетарскую революционную борьбу его, как сознавшего самого себя класса.

Это и есть то, что со времен „Коммунистич. Манифеста“ должно именовать коммунизмом; есть то, что так именуется ныне, рожденное в грозе и буре Октябрьской революции, оставившей идеологов социализма (в чистом, классическом виде—это соц.-демократия II Интернационала) далеко позади идеологических устремлений передовых рядов современного пролетариата [2]).

На языке нашего времени „социализм“—это возврат к 40-м годам прошлого столетия с той лишь разницей, что перед ним, этим социализмом, все крепче и плотнее закрываются двери рабочего класса. Это—оппортунизм, отказ от революции, путь примирения с буржуазией.

На этом же языке „коммунизм“—это „революционный социализм“; непримиримая революция, диктатура пролетариата, разоблачение „социализма“, путь неустанной борьбы с буржуазией.

Таким образом, социализм и коммунизм—это совершенно противоположные системы, поскольку речь идет о тактике, методе, процессе борьбы и организации в борьбе, поскольку, наконец, речь идет о борющихся силах. Дело не в программах („словах“, „теориях“), которые и в той, и в другой системе так близки и похожи друг на друга; дело в действиях („деле“) и лучшей иллюстрацией этого различия, которое

---

[1]) „Комм. Маниф.“, под ред. и с примеч. Д. Рязанова.

[2]) Совершенно аналогично тому, что сделали Маркс и Энгельс в 1847 г., Ленин в 1917 г. предложил назвать партию рабочего класса—„коммунистической“.

создается не программами-словами, а программами-делами, должен служить недавний эксперимент английской рабочей партии, пытавшейся резолюцией о социализме победить капитализм [1]).

В чем же лежит различие между коммунизмом, как последней и наиболее последовательной формой социализма, и анархизмом? Основное различие в этом вопросе П. Кропоткин, напр., видит в том, что анархизм идет дальше, тогда как социализм (коммунизм) уже остановился.

„Некоторые социалисты,—читаем мы в „Современной науке и анархии“,—дойдя до отрицания капитала и общественного строя, основанного на порабощении труда капиталом, остановились на этом. Они не восстали против того, что составляет, по нашему мнению, истинную силу капитала,—против государства и его главных оплотов: централизации власти, закона (составленного всегда меньшинством и в пользу меньшинства) и суда, созданных, главным образом ради защиты власти и капитала. Что касается анархизма, то он не останавливается на одной критике этих учреждений. Он поднимает свою святотатственную руку не только против капитала, но также и против его оплотов: государства, централизации и установленных государством законов и суда“ [2]).

В другом месте П. Кропоткин определяет анархизм как социализм без правительства, представителем и родоначальником которого явился Годвин [3]), в противоположность централизованному социализму, или государственному коммунизму, отцом которого был Бабеф.

Не останавливаясь на критике суждений П. Кропоткина, верных по отношению к „некоторым социалистам“,—увы, к ним скатился в период 1914—1917 г.г. и сам П. Кропоткин,—

---

[1]) См. речь „социалиста“ Споудена в англ. парламенте 23 июля 1923 г. о введении в Англии социализма. См. также статью Радека „Лакеи его короли величества“.—„Правда“, № 164,

[2]) П. Кропоткин. „Соврем. наука и анархия“, 1921 г., изд. „Голос Труда“, гл. I.

[3]) „Исследование политич. справедливости и ее влияние на обществ. нравственн.“, 1793 г.

надо все же сказать, что основное различие между социалистами вообще и анархистами лежит вовсе не в отношении к государству и власти.

Полемика с анархистами Маркса и Энгельса, еще в 1873 г. в „Neue Zeit“ выступивших против Прудона и вульгарного понимания марксистского отношения к государству, прекрасно разъяснила сущность дела.

Н. Ленин в своей книге „Государство и революция“, развивая марксистскую точку зрения на этот вопрос, также разъяснил, что „пролетариату только на-время нужно государство“.

Мы вовсе не расходимся, писал он, с анархистами по вопросу об отмене государства, как цели.

Мы утверждаем, что для достижения этой цели необходимо временное использование орудий, средств, приемов государственной власти против эксплоататоров, как для уничтожения классов необходима временная диктатура угнетенного класса [1].

Анархизм—это такая идеологическая система, которая видит путь движения трудящихся к свободному союзу коммун вне плоскости завоевания политической власти, без овладения государством и без использования государственной машины в целях окончательной победы своей. Это,—как выражается П. Кропоткин и в чем с ним по существу согласны и Бакунин, и Прудон, и Годвин и другие отцы и учителя анархизма,—„безначальный коммунизм“.

Слабое место этой системы в основах ее миропонимания—анархизму чужд исторический материализм, это вернейшее оружие диалектического распознавания грядущего. Отсюда и все ошибки и недостатки ее. От них не был, однако, свободен и коммунизм,—тот коммунизм, о котором „Коммун. Манифест“ говорит, как о мало-обработанном, почти инстинктивном, подчас грубоватом...

Опыт пролетарской борьбы, помноженный на общие успехи человеческих знаний, освободил этот коммунизм от его недостатков и помог ему, под руководством таких вождей

[1]) Н. Ленин. „Государство и революция“.

в теории и практике рабочего движения, как Маркс и Энгельс, стать, в отличие от своих хромающих собратьев—социализма и анархизма, на твердые и крепкие ноги, стать научным коммунизмом, основной особенностью которого является брать жизнь такой, какая она есть, и путей к будущему искать там, где они лежат в действительности. Этим последним моментом и определяется отношение научного коммунизма к вопросу о власти и государстве.

I. Коммунизм древнего мира.

Путь развития человеческого общества идет от общинного хозяйства („мира“, „задруги“) к частному хозяйству, от общественной собственности к собственности частной индивидуальной.

Сначала частной собственности или вовсе не было, или ее пределы ограничивались небольшим количеством предметов, имеющих характер личного пользования и потребления. И жизнь рода, племени, клана протекала дружнее и согласованнее. Представление некоторых философов и историков, будто жизнь первобытного общества представляет собой отвратительную, грязную и алчную вражду всех против всех, надо считать опровергнутым. Было и тогда не без борьбы и внутренних трений, но общая беспомощность и беззащитность каждого из членов этого общества первобытной эпохи сплачивала родичей и соплеменников, сидящих на общей земле, в тот период, когда человечество перешло к оседлому образу жизни, или когда оно перегоняло с места на место свои стада во времена, предшествовавшие этой эпохе.

Чем дальше шло, однако, развитие жизненных отношений, сопровождавшееся ростом и успехами знаний, технической подготовленности, усовершенствованием способов овладения природой, тем все сложнее и сложнее становились эти отношения, принявшие совершенно новый характер с переходом к земледельческому быту.

Одновременно этот процесс обозначал рост частнособ-

ственнических тенденций, рост классового расслоения и классового антагонизма.

Социальное равенство стало уже содержанием легенд и былинных сказаний. От него остались лишь смутные и баснословные воспоминания.

Одни стремятся забыть их, другие любовно и бережно хранят их в своих наивных преданиях, окутанных фантазией и тайнами религиозного энтузиазма. Первые—это угнетатели, господа, эксплоататоры. Вторые—это угнетенные, эксплоатируемые, трудящиеся.

У всех народов самой древней истории сохранились доказательства этих воспоминаний.

Библейский эдем; золотой век Гезиода, греческого поэта; пророчества Амоса, пастуха из Токеи, или огненного Иеремии; римский Овидий, в своих „Метаморфозах" воспевающий „золотой век",—„когда без всякого принуждения, добровольно и без закона процветали правда и справедливость, когда не было ни наказаний, ни угроз"..., когда на земле царило безраздельно и полно всеобщее счастье. Но тогда,—как говорит поэт,—„не было принято размежевывать земельные участки, все было общедоступно. Сама земля более щедро и в большем обилии доставляла все, так как никто не прибегал к насилию" (Виргилий, Георг., 1, 125). Но потом все изменилось. В тех же „Метаморфозах" Овидий Назон писал: „Но вот землемер тщательно отметил длинной межой границы полей, некогда бывших общим достоянием, подобно солнечному свету и воздуху"... Появилась частная собственность. Вот как описывает последствия этого процесса греческий писатель Посидоний (стоик, род. 135 г. до Р. Х., умер. в 50 г. до Р. Х.): „Алчность разорвала братские узы, первоначально соединявшие людей тогда, когда они были неиспорчены и послушны законам природы. Но уклонение от этих законов не принесло пользы человечеству. Страсть к наживе стала источником бедности даже для тех, кого она больше других обогащала. Люди перестали владеть всем, начав добиваться определенной собственности".

Новые времена принесли с собой новые песни—песни жестокой нужды, страданий и бедствий.

Но нищета и эксплоатация рождали не только муки страданий, но и зажигали огонь борьбы и сопротивления.

И сквозь всю историю древних веков эта борьба проходит кровавым призраком могучих битв, иногда—побед, но чаще, увы!—тяжелых поражений.

История человечества с незапамятных времен отмечена восстаниями угнетенных против своих угнетателей. Эти восстания являлись кровавыми вехами, по которым шла классовая борьба человечества, составляющая настоящую историю общества.

В задачу нашу не входит воспроизведение этих многочисленных фактов: это далеко вывело бы нас за пределы поставленной нашим курсом цели.

Но и ограничиваясь схемой исторического развития тех отношений, внутри которых рождались негодование и протест вместе с решимостью борьбы и предчувствием победы, следует сказать, что нигде она не выразилась так резко и отчетливо, как в жизни древней Эллады, давшей блестящие иллюстрации основной теме этого изложения.

Древняя Греция действительно явила характерные примеры классовой борьбы угнетенных против своих угнетателей и показала, как в условиях этой борьбы и под ее прямым влиянием рождалась и складывалась коммунистическая мысль, находя своих выразителей в лице величайших мудрецов человечества.

Социальная борьба, изображенная на страницах истории древней Греции, представляет собой поэтому чрезвычайный интерес, ибо она дает ключ к пониманию многих необъяснимых вне этого условия явлений.

В самом деле, чем иным, как не обострением социальной борьбы на фоне общественно-хозяйственного упадка и разложения, переживавшегося Афинами в IV и III вв. до Р. Х., можно удовлетворительно объяснить эллинский коммунизм, даже освещенный светом платоновского идеализма?

И в самом деле, разве не в атмосфере этой борьбы демоса против богачей и аристократов оформилось и окрепло коммунистическое настроение великого философа,

гением своего разума провидевшего грядущую зарю человечества?

И разве, с другой стороны, не экономическими условиями того времени, слабого своим производством, бедного своей техникой, связанного в своих движениях замкнутостью и узостью хозяйственного кругозора, объясняется тот факт, что Платон при всей гениальности своего разума в решении задачи о преобразовании человеческого общества не был в состоянии уйти от материальных условий своей эпохи, должен был так почти слепо отдать им полную дань?

Вот почему на общей картине социальных отношений этой эпохи необходимо на некоторое время остановиться.

Мы знаем из общей школьной истории, что история Греции—это есть история борьбы двух партий: аристократии и демократии. Ничего, однако, не может быть неопределеннее подобного взгляда. Что такое „демократия"? В условиях эллинской действительности это понятие настолько относительно, что в некоторых случаях это имя присвоивалось даже умеренно-аристократическому правлению. Так, напр., Сиракузы, считавшиеся наравне с Афинами центром демократического движения, представляли собой, в сущности говоря, не демократию, а республику „наилучших граждан", т е. государство, где власть была в руках аристократических элементов [1]). Но и тогда, когда власть эта находилась в руках т.-наз. чистой демократии или, как, говоря об Афинах, выражался Аристотель, „современной демократии", то и здесь под именем демократии выступали самые разнообразные и противоречивые по своим интересам общественные группировки. Преобладающим носителем этих „демократий" являлось крестьянское население, разбавленное в некоторых случаях городским рабочим населением и городской голытьбой.

Соотношение общественных классов в эпоху, непосредственно предшествующую веку Платона, было таково.

[1]) „Самый демократический строй древности хранит в себе ярко выраженные аристократические черты"—Железнов В. Я, „Экономическое мировоззрение древних греков".

Главную и руководящую роль играл класс торговых людей, примыкавший к другому классу—аристократов-землевладельцев, выдвинувших из своей среды таких государственных деятелей, каким был, напр., Солон. Третья „демократическая“ группировка состояла из крестьянских элементов, затертых богатеями-кулаками, и, вообще, неимущего населения [1]).

Реформа Солона решительно не удовлетворяла именно эту третью группу (диакриев), боровшуюся за конфискацию земельных владений аристократов (педиэев) и нарушавшую спокойствие Афин вспыхивавшими здесь народными волнениями, вздымавшими на своем гребне ловких честолюбцев, демагогически умевших использовать народное недовольство в своих политических целях. Вспомните историю тиранов, историю Пизистрата и его сыновей, победу Клисфена и торжество в Афинах аристократии,—и вы увидите, как во всех этих событиях народ, диакрии, оказывались и молотом в их руках, прошибавшим голову противникам этих демагогов, но одновременно и игрушкой.

Пятый век (479 г.) с его знаменитыми греко-персидскими войнами, превратившими Афины в могущественное государство, ознаменовывается усилением влияния городского населения вообще и пролетарской части его—в частности. Корабельные рабочие-грузчики, матросы, мелкие мастера и ремесленники, чернорабочие разных видов,—вот шумная толпа, наполняющая собой торговые места этого города-государства.

„Ряды городского пролетариата начинали быстро пополняться с двух сторон: со стороны приливавшего в город все в большем количестве неимущего сельского населения и со стороны разорявшихся под влиянием все усиливавшейся конкуренции рабского труда—ремесленников. В результате уже в половине шестого века одно пролетарское население, менее склонное, чем крестьянские и даже ремесленные элементы населения, мириться с мнимым демокра-

---

[1]) Эти три партии носили названия: педиэи, паралы и диакрии. См. А. Тюменев „Очерки экономич. и социальн. истории древней Греции“.

тизмом государственного устройства Солона-Клисфена, составляло почти половину общего числа всех граждан [1]).

Греко-персидские войны тем временем упрочили господствующее положение знати, и притом наиболее реакционно, шовинистически настроенных ее элементов.

Успехи войны, связанные с именем Фемистокла, рассматриваемого историками как представителя радикального крыла афинской демократии, еще более, однако, усилили значение реакционеров, имевших своими представителями победоносных полководцев в лице Аристида и Кимона, обеспечив им, вместе с падением Фемистокла, полное господство в государственной жизни Аттики.

Таким образом, первым результатом победы греков над персидскими завоевателями оказалась ничем не прикрытая олигархическая реакция. Эта реакция распространилась далеко за пределы собственно афинского государства, с этого времени вооруженной рукой энергично вмешивающегося даже во внутренние дела своих соседей, когда они, подобно спартанцам, обращаются за помощью против „взбунтовавшейся черни". Восстание илотов в Лаконии было, ведь, подавлено карательными отрядами афинской „демократии", бросившейся в объятия спартанских рабовладельцев.

Впрочем это трогательное единение реакционных душ афинских „демократов" и спартанских „аристократов" скоро сменилось ожесточенной междоусобицей, известной под именем Пелопоннесской войны (431—407 гг. до Р. Х.).

К этому времени Афины представляли собой значительный торгово-промышленный центр со всеми атрибутами, так-сказать, капиталистического города: нуждой, безработицей, обострением общественных отношений.

Правда, „ойкосный" строй жизни (oikos—дом, замкнутое домашнее хозяйство) не отошел еще окончательно в вечность и в V и IV веках представлял собой еще характерную форму эллинского хозяйства.

Уже в VII веке стала известна чеканная монета (Лидия,

---

[1]) См. Тюмеев, цитир. соч., т. II, стр. 60.

Милет, Афины—в VI в.); к этому же времени относится ряд технических изобретений, литье металлов.

Рабская промышленность, к этому времени сильно развившаяся в Афинах, ставила свободных ремесленников в тяжелое положение, усиливая безработицу, и блестящий, прославленный казенными историками век Перикла отличается энергичными усилиями смягчить безработицу путем организации общественных работ и „украшения Афин“.

„Излишек денежных средств (сверх предназначенных на военные операции—А. В.) может быть употреблен на общественные постройки, которые после окончания своего доставят городу и гражданам бессмертную славу, во время же самого производства работ,—пишет Плутарх [1]),—будет способствовать улучшению материального положения беднейших граждан... При самых разнообразных требованиях и запросах все ремесла будут оживлены, все рабочие руки получат занятие. Почти весь город окажется, таким образом, служащим на жалованьи и вместе с тем будет сам одновременно заботиться и о своем благоустройстве, и о своем пропитании“.

Торговый капитал в связи с успехами рабской промышленности, расцвет рыночных операций, доставивших афинским купцам чуть ли не монопольное положение, усиливали антагонизм между этим классом эксплоататоров и греческими юнкерами, крепко державшимися за свои земельные богатства и с опаской поглядывавшими на новых своих конкурентов, что, однако, не мешало и тем, и другим объединяться в минуты народных возмущений.

Появление чеканной монеты и образование денежного капитала содействовали развитию таких капиталистических отношений, которые позволили, напр. Эд. Мейеру, сравнивать Афины V и IV веков в этом отношении с Англией и Германией XIX ст.

В этом отношении Афины представляли собой, действительно, наиболее развитое в промышленном смысле государство. Керамическая промышленность, серебряные рудники

1) Плутарх, „Перикл“.

Лавриона, оружейные мастерские, мебельные фабрики (напр., отца Демосфена—с 30 рабами),—вот главные отрасли афинской промышленности. Конечно, фабрики эти были чрезвычайно примитивны в техническом отношении и обслуживались рабами. Этого одного достаточно, чтобы не преувеличивать значения античного „капитализма", как это делают некоторые экономисты и историки.

Империалистические вожделения древних Афин нашли себе также яркое выражение в эту эпоху, толкая фабрикантов и денежных выскочек, „нуворишей" Периклова века, на такие авантюры, как завоевание Сицилии и Карфагена.

Увлечение своим могущественным положением среди греческих государств все больше и больше развращало Афины, с пренебрежением и надменностью глядевшие на всех и на вся.

„Все население берегов и островов Эгейского моря,—говорит К. Каутский о положении Афин,—в результате греко-персидских войн сделалось подданным и данником Афин. Вместе с трудом рабов и барышами пышно расцветшей торговли военная добыча и дань покоренных сделались постоянными источниками дохода для населения Афин, средством еще более обогатить богатых и отучить от работы остальных свободных людей, получавших содержание из огромных государственных доходов, превратить их в босяцкий пролетариат, развратить и обессилить все население. Но это же сделало Афины ненавистными всей Греции" [1]).

И, действительно, ряд государств восстает в этот период против афинского владычества, ставшего страшнее и невыносимее персидского ига. Так, в 467 году восстает о. Наксос, в 465 г.—Фасос, в 440 г.—Самос, и наконец, в 431—407 гг.—общее восстание всего Пелопоннеса,—„Пелопоннесская война".

Интересно то обстоятельство, что в Пелопоннесской войне противники коалировались по линии своих классовых интересов: к Афинам примкнули те города, где влияние демократических элементов и полупролетарского демоса было

---

[1]) К. Каутский, „Предшественники новейшего социализма".

достаточно сильно, к Спарте отошли те, где преобладали юнкерско-аристократические влияния. В некоторых местах началось крестьянское движение под лозунгом раздела земель.

Об этом времени и событиях, сопровождавших междоусобную борьбу и, в частности, борьбу в Киркире, вот что пишет Фукидид в своей „Истории": „Большинство рабов примкнуло к демократам... Истреблено было огнем множество купеческих товаров, и гибель угрожала целому городу. В течение 7 дней, пока оставался прибывший Эвримедонт с 60 кораблями, керкиряне убивали из числа сограждан всех, казавшихся им врагами, обвиняя их в соучастии с теми, кто хотел ниспровергнуть демократию; иные, впрочем, пали жертвою личной вражды, другие убиты были должниками из-за денег, которые они были должны. Вообще, смерть царила во всех видах, происходило все то, что обыкновенно бывает в подобные времена, и даже больше. Отец убивал сына, молящихся отрывали от святынь и убивали подле них. Некоторые были замурованы в святилище Диониса и там гибли. До такого ожесточения дошла междоусобная распря. Она показалась тем ужаснее, что проявилась впервые. Действительно, впоследствии вся Эллада, можно сказать, была потрясена, потому что повсюду происходили раздоры между партиями демократической и олигархической"...

„Все эти злодеяния,—добавляет историк,—большею частью имели место впервые в Керкире, а именно: все, что могло быть совершено в отмщение правителям, действовавшим с наглостью, без всякой умеренности и вызывавшим мстительность со стороны управляемых; все, что могло быть сделано для избавления себя от обычной бедности, в особенности вследствие противозаконной решимости и страстного желания захватить чужое добро".

Гражданская война записана Фукидидом и в отношении о. Самоса: „Около этого времени,—пишет Фукидид, и на Самосе произошло восстание демократов против знати при участии афинян, которые находились в гавани с 3 кораблями. Самосские демократы умертвили около 200 человек, все из числа знатных граждан, 400 человек приговорили к

изгнанию, а землю и дома их конфисковали в свою пользу" (VIII, 21).

„И притом,—говорит Пельман,—эти крайние неистовства отнюдь не были редким и необычайным проявлением классовой борьбы. Прибегая к массовым изгнаниям и убийствам, демос имел в виду произвести раздел имущества, принадлежавшего зажиточным людям, а эти последние стремились обеспечить свое существование от переворота" (Л. 456, „Социальная революция").

Низшие классы общества, обездоленные городские массы, не отставали от крестьян и зажигали то здесь, то там кровавое пламя восстания.

И движение, известное под именем „скитализма", когда в Аргосе (в 370 году) бедные напали на богатых и дубинками перебили $1^1/_2$ тысячи человек, не представляло собой ничего исключительного [1]).

Недаром же и Исократ так характеризовал положение дел в Пелопоннесе: „Врагов боятся меньше, чем собственных граждан. Богатым легче бросить свои сокровища в море, чем отдать бедным; бедные же только и помышляют, как бы ограбить богатых. Жертвы прекращаются, у алтарей бьются люди. У иного города больше эмигрантов, чем прежде во всем Пелопоннесе" [2]).

Пелопоннесская война кончилась решительным поражением Афин, потерявших все свое прежнее влияние.

Платон (род. в 427 г., умер в 347 г. до Р. Х.) застал Афины именно в этом тяжелом состоянии распада и потери могущества. Будучи человеком исключительных дарований, тонкой наблюдательности и гениального ума, Платон не мог не поставить перед собой ряда „проклятых вопросов" и не мог не ответить на них.

Сам аристократ, в роду своем считающий царя Кодра и законодателя Солона, презирающий демократию, но не верящий и в плутократию, Платон центр вопроса видел не в политической, а в экономической сущности общественных

---

[1]) Пельман, „История античного коммунизма и социализма".

[2]) Там же.

отношений, которые и пытается перестроить на совершенно новых началах.

В своем сочинении „Полития“ („Государство“) Платон подвергает современную ему систему общественных отношений резкой критике. В этом обществе царят эгоизм и погоня за золотом, власть денег и спекуляции, в руки которой попадает государство.

Впрочем, государства, как такового, нет. В этом государстве, в сущности говоря, два государства: богатых и бедных, которые, хотя и живут вместе, но только думают о том, как бы повредить друг другу.

Самое большое зло в этом обществе—это свобода отчуждения и приобретения имущества, питающая любостяжание.

„Спекулянты,—говорит Платон в VIII книге „Политии“,— возвели на трон в душе своей жадность и алчность и, обвив их диадемами, увесив золотыми цепями и почетным оружием, сделали их великим царем своего внутреннего существа“.

Против этого „великого царя“ и возвышает свой голос философ, чутко прислушивающийся к страданиям бедноты и гневно порицающий „денежных тузов“.

„Обедневшие ютятся в государстве, вооруженные жалом и другим оружием; одни из них обременены долгами, другие опозорены, третьи—и то и другое вместе; все полны ненависти, таят в себе мстительные замыслы против тех, кто отнял их достояние, и против всего света, жадно поджидая общего крушения“.

В этих словах ярко изображена сущность общественных отношений там, где они покоятся на частной собственности, о чем речь, впрочем, будет ниже.

Платон не просто констатирует угнетенное состояние бедных, но и вскрывает то психологическое настроение, которое должны испытывать обездоленные по отношению к своим угнетателям.

Бедные не просто страдают; они страдают и ненавидят, готовятся к мести, и не только против тех, кто их ограбил, но и „против всего света“, крушение которого неминуемо...

А богачи? Как и что они чувствуют и ожидают?

„Денежные же тузы,—отвечает Платон на этот вопрос,— крадутся сгорбившись, как воплощение нечистой совести, и как-будто не замечают этих своих жертв; в то же время они злобно мечут в тех, кто обрекает себя их власти, золотые стрелы денег и, создавая при помощи процентов богатое потомство этому отцу (т.-е. деньгам), вскармливают в государстве множество нищих и трутней"...

Какая четкая характеристика эксплоататорских нравов! Какая убийственная оценка роли господствующих классов в деле разложения общественности! Платон презирает этих людей „с нечистой совестью", которые погрязли в эгоизме, себялюбии и праздности, которые „от нечего делать" то лечатся, то занимаются политикой", и о которых простые люди, эти „сожженные солнцем люди из народа, думают, что подобные люди богаты только потому, что никуда не годятся".

Платон настроен далеко не оппортунистически. Наоборот, в нескольких местах его „Политии", выражается тревожное предчувствие грядущей и неотвратимой катастрофы и гибели этого мира.

„Давно уже,—говорит философ,—затлевший костер бедствия, который не сумели потушить стоящие у власти и которому они, напротив, доставляли постоянно новую пищу, разгорается новым пламенем.

Пламя это спалит угнетателей. Эксплоататоры падут сами жертвою своей эксплоатации"...

Философ, однако, не может и не желает ждать, когда эксплоатация исчезнет таким путем. Он призывает на помощь свой могучий разум, он освещает мрак жизни лучезарным сиянием своей мысли и здесь, во вдохновенном порыве своего философского экстаза, ищет целительного средства.

Общество может спастись, избежать своей гибели, — думает философ. Оно должно перестроиться, подвергнув себя преобразованию сверху донизу, до самых глубинных основ своего существования.

Но как? Этому вопросу и посвящается „Полития", эта, по выражению Каутского, первая, дошедшая до нас, философская систематическая защита коммунизма.

Государство так должно быть организовано, чтобы в нем не существовало этой бешеной вражды бедных и богатых, парализующей общую жизнь и разрушающей общее счастье.

Первое для этого условие—уничтожение частной собственности, хотя и не абсолютное, но ограниченное лишь кругом господствующих классов.

Платон не представляет себе государства бесклассового; он думает поэтому не об уничтожении классов, а лишь о внутренней их перестройке.

Классы остаются, но характер и сущность этих классов настолько оригинальны, что платоновское государство назвать классовым в общепринятом, современном смысле этого слова невозможно.

В самом деле, современные классы—это классы an und für sich, живущие своими интересами и борющиеся за эти интересы против других классов.

Платон знает три класса в своей „Политии": класс философов, стражей и трудящихся (γεωργοί καί δημιουργοί — „земледельцы и ремесленники").

Первые два класса—господствующие. Это — лучшие граждане, особенно тщательно избираемые из всего общества, наделенные особенно высокими духовными качествами.

Но посмотрите, в какую обстановку ставятся Платоном эти „господствующие" классы.

„Во-первых, никто из них (стражей) не должен иметь никакой собственности, кроме совершенно необходимого,—пишет Платон во II кн. (196) „Политии". Во-вторых, ни у кого из них не должно быть ни жилья, ни такой кладовой, в которую не мог бы войти всякий желающий. А нужные вещи, сколько их требуется для рассудительных и мужественных подвижников на войне, надобно им в награду за охранение получать от прочих граждан, определив такое количество всего, какое было бы и не велико на год, и не мало. Они должны ходить в артельные столовые как бы целым лагерем и жить сообща. А что касается до золота и серебра, то им следует говорить, что в душе их всегда есть золото божественное от богов, и что ни в чем человеческом они не имеют нужды. Так только спасутся они сами и спасут город"...

Таким образом, стражи должны отказаться от всякой собственности, кроме самого необходимого, да и то у них должно потребляться сообща, ибо сами они—„койнобионты“, общинники, сотрапезники...

Ни золота, ни серебра они не могут иметь, ни жилья, ни такой кладовой, куда другой не смел бы войти. В этом спасение города-государства (πολις).

Дальше еще резче Платон подчеркивает эту жизненную отрешенность правящих классов, когда говорит: „Имея город в своей власти, они не пользуются никаким его благом, как другие“. „Ведь, это просто,—добавляет философ, — как бы наемные надзиратели, которые сидят в городе, занимаясь, кажется, только караулом“...—„Да, отвечал я, и притом караулят только из-за хлеба, и, кроме хлеба, жалованья, подобно другим, не получают, так что и предпринимать частые путешествия, если бы захотели, и дарить любовницам, и для удовлетворения каким-нибудь желаниям сорить деньги, — хотя сорители-то их и представляются людьми счастливыми,—им непозволительно“ (диалог Сократа с Адимантом).

И самый город-государство строится не для них, не во имя их интересов, а ради него самого, как такового. „Мы устраиваем город,—пишет Платон,—смотря не на то, как бы нам сделать счастливым исключительно этот класс народа, а на то, каким бы образом упрочить счастье целого города“ (кн. II, 205).

В своей книге „Социальная утопия Платона“ киевский профессор Евг. Трубецкой, философ-идеалист и реакционер, трактуя эти места „Политии“, характеризует ее, как „государство с функциями церкви, языческий монастырь идеальных граждан, общество верующих во всеоружии светского меча“.

Это неверно, как неверно и другое утверждение проф. Трубецкого, будто целью Платонова государства является служение отвлеченной, чистой идее, что это государство не имеет самодовлеющего значения, или, как выражается Трубецкой, „коммунистическое общество Платона не в справедливом распределении материальных благ, а в отрешении от них человека“,

С этим никак нельзя согласиться, ибо отрешенность от земных благ, по Платону, является не целью, а лишь средством как-раз для обеспечения справедливого распределения материальных благ среди всех граждан его государства.

Ведь, все назначение стражей, этих „наемных надзирателей“, и состоит в том, чтобы „караулить, как бы это (богатство и бедность) без их ведома не проникло в город“...

Платон против „этого“—богатства и бедности, он за среднее, умеренное состояние.

„Первое (богатство), — говорит Платон, — располагает к роскоши, лености и желанию новизны, последняя (бедность) — к раболепствованию и злоухищрениям для новизны“ (IV, 207).

Платон убежден не в том, что для земного счастья необходимо отказаться от земного счастья, но в том, что счастье общества достигается при таком государственном устройстве, когда философы и стражи, отказавшись от роскоши и излишеств жизни для себя, заботятся о возможно большем равенстве и благополучии всех остальных.

Гармония общественных отношений—такая же цель жизни общества, как гармония душевных свойств — цель жизни человека.

Здесь уместно сказать несколько слов об этой связи социологических взглядов Платона с его философией.

Платон, как ученик Сократа, полагал высшую цель жизни в осуществлении добродетели,—что есть знание, т. е. философское знание.

Оно не состоит ни в восприятии, ни в правильном представлении: а) восприятие показывает вещи не такими, как они есть, а такими, как они кажутся; б) представление же создается умелым пользованием словами. Вот почему человек, как это неправильно думал Протагор, не есть мера вещей. Также ложно утверждение, что высшая цель жизни—удовольствие, и что каждому дозволительно все, что ему нравится (эпикурейцы).

В действительности, корень философии лежит в стремлении смертного возвыситься до бессмертия, подняться от чувственного к духовному, от частного к общему.

Этот порыв к бессмертному, к творчеству и созиданию есть „эрос“, любовное желание, стремление вызвать к жизни идеи вещей.

Но что такое „идея“? Идея (εἶδος, ἰδέα)—это общее понятие, форма вещей, в чем заключается и сущность их.

„Мы принимаем одну идею, где множество отдельных вещей называем одним и тем же именем“,—говорит Платон. Истинно-существующее — это идея; идеи существуют, вещи бывают. „Идея,—излагает учение Платона об идеях немецкий философ Карл Форлендер,—есть нечто неизменное, равное самому себе, нечто общее для многих, одноименных вещей, нечто действительно и истинно существующее“[1]).

Идеи,—совершенны, вещи—несовершенны. Идеи — первообразы, вещи—отображение их,—вот почему учение Платона есть идеалистическая система.

Высшей из всех идей является идея добра.

„Идея добра—солнце видимого и духовного мира. Она приводит все в движение. Она—разум, Зевс“... Она—божество.

Вещи—только копии идей, и притом далеко несовершенные. Созерцая вещи, еще не созерцаешь идеи. Познание вещей затрудняется ощущениями, мешающими видеть их истинную сущность. Но идеи и вещи связаны, и связью этой служит прекрасный Эрос, эта животворящая сила любви, эта мировая душа.

Человеческая душа подобна мировой душе. Человеческая душа состоит из элементов божественного и небожественного порядка, и к последним принадлежат восприятие, вожделение, мужество.

Человеческая душа стремится к познанию истины, осуществляя это через припоминание, черпая образы вещей в самой себе, а не из внешнего мира.

Человеческая душа обладает тремя основными способностями: ум, сердце, влечение, которым соответствуют три добродетели: мудрость, мужество, скромность или самообладание; рассудительность не надо смешивать с мудростью, составляющей разумное начало души.

---

1) К. Форлендер, „Общедоступная история философии“.

Гармония этих добродетелей и господствующая над ними верховная добродетель — справедливость, — вот в чем сущность и цель истинной жизни.

Легко понять теперь, почему Платон сохраняет в своем государстве те классы, о которых мы говорили выше, и которые соответствуют трем основным функциям души.

Философы—это государственный разум, начало души государства. Их высшей добродетелью является мудрость. Им Платон поручает общественное воспитание и законодательство.

Мужи, воины, стражи — это государственное мужество, охраняющее не только внешние границы государства, но и внутренний порядок, исключающий эксплоатацию и угнетение, покоящиеся на имущественных неравенствах.

Народ — земледельцы и ремесленники — это чувственное, это „влечение", чрево и плоть государства. Они заботятся о создании материального мира, об удовлетворении необходимых общественных потребностей.

Но все эти классы объединяются в гармоничном сочетании, создавая здоровый, а не больной, не „лихорадочный" город.

Самый лучший распорядок будет в том городе,—читаем мы в гл. V (270) „Политии",—в котором в отношении к одному и тому же „мое"—„не мое" произносит наибольшее число граждан".

„Если один кто-нибудь из граждан испытывает добро или зло, этот город непременно будет говорить, что он сам испытывает это, и станет либо весь сорадоваться, либо весь сострадать".

Таким образом, говорить о классовом характере Платонова государства можно с большой дозой условности: классовое современное государство отличается борьбой классов, платоновское государство—стройной гармонией классовых отношений.

Характерно для Платона, как идеалиста и аристократа, что „здоровый, нелихорадочный город" он мечтает построить сверху—усилиями философской мысли мудрецов и доблестью стражей, с одной стороны, и правильной общественной

организацией жизни этих и только этих двух классов,—с другой.

Философы и стражи живут для народа; народ освобождается и обретает свое счастье через философов и стражей.

Но быть и стать освободителями и благодетелями своего народа философы—стражи смогут, лишь усвоив такой порядок и строй жизни, который делает их братьями, товарищами, сообщинниками.

Больше всего философы—стражи должны избегать частной собственности.

„Когда приобретут они (философы и стражи—А. В.) собственную землю, дома и деньги, тогда, вместо стражей, сделаются хозяевами и земледельцами, вместо защитников прочих граждан—неприязненными господами, и во всю свою жизнь будут ненавидеть и находиться в ненависти, коварствовать и подвергаться коварству,—будут гораздо более бояться внутренних, чем внешних неприятностей, и как сами, так и целым городом приблизятся к погибели" (II,196).

Общность имущества, общность стола и жилищ, общественное воспитание детей—вот характерные особенности Платоновой утопии.

Но Платон не останавливается на этом. В своем стремлении к обобществлению человеческих отношений Платон не щадит ни одной области жизни, ни одного из общественных учреждений, даже таких, которые кажутся особенно „священными". Таковы—брак и семья.

Платон свою реформу проводит и здесь, требуя упразднения индивидуальной семьи и брака и проповедуя общность жен.

Мы подошли к одному из самых сложных вопросов платоновского миросозерцания, подвергающегося едва ли не наиболее ожесточенным нападкам со стороны буржуазных филистеров. Конечно, самыми гневными оппонентами Платона в этом вопросе являются представители философско-реакционного мистицизма, в духе Влад. Соловьева, посвятившего Платону специальную монографию [1]).

---

[1]) В. Соловьов. Жизненная драма Платона.

В этом своем сочинении Соловьев бросает Платону упрек в том, что „идеальная община Платона возвращается к дикому образу жизни по обычаю звериному".

Соловьев поэтому отрицает за „Политией" значение реформы, а за Платоном—реформатора, говоря: „Никакого преобразователя общественного и политического из него не вышло... Отсутствуют (у Платона А. В.) истинно-этические начала"...

Все творчество Платона нашему критику представляется сплошным падением. Для Соловьева Платон не продолжатель и последователь великого Сократа, а прямая противоположность, полное отрицание его.

„Если Сократ,—говорит Соловьев,—свел философию с неба и дал ее в руки людям, то его величайший ученик приподнял ее высоко над головой и с высоты бросил ее на землю в уличную грязь и сор"...

Этот „соловьевский" взгляд на Платона весьма сильно распространен в среде официальных ученых мужей идеалистической школы, не стесняющихся поносить древнего философа далеко не академическим слогом.

Трубецкой, напр., характеризует платоновский институт брака, как „своеобразное сочетание грубого цинизма, жестокости и мелочности", а все его государственно-философское учение рассматривает как причудливое сочетание двух противоположных крайностей: „аскетизма и эротического цинизма".

Еще ожесточеннее высказывается французский буржуазный историк Альфред Сюдр, заявляющий по этому поводу следующее: „Эту аристократию он упрочивает половым развратом, а очищает детоубийством. Супружеская любовь, материнская нежность, стыдливость, естественное разделение обязанностей между обоими полами,—все это попрано ногами и принесено в жертву расчету, нелепость которого равняется только его глупости".

„Платон уничтожает семейный принцип совершенно, предписывая половой разврат и отрывая ребенка от груди матери" [1]).

---

[1]) А. Сюдр, „История коммунизма"—набор анекдотов, лжи и мещански-плоских изречений.

Чтобы судить об „историчности“ этого историка, достаточно сказать, что именно в вышеприведенном Сюдр видит основное доказательство „полного и логического коммунизма“ Платона...

Нечего и говорить, что вся эта соловьевско-сюдровская трактовка брачной проблемы у Платона не выдерживает решительно никакой критики. Кто читал „Политию“, тот знает, как мудро и осторожно подходит Платон к этой проблеме, охваченный волнением и почти в смятении перед грандиозностью и сложностью задачи.

Когда собеседник Платона побуждает его высказаться по вопросу об общности жен и детей, мудрец отвечает: „Оттого-то и неохота касаться таких вещей, как бы не потерять слов попусту. Если бы я был уверен, что знаю то, что говорю,—утешение было бы уместно. Кто сам не уверен и, однакоже, старается говорить,—что именно делаю я,—тот имеет причину робеть и опасаться не того, чтобы сделаться смешным,—это было бы ребячеством,—а того, чтобы, уклонившись от истины, от которой всего менее должно уклоняться, не только не пасть самому, но с собой не повалить и друзей“...

Как истинный мудрец, Платон далек от той самоуверенности, какая свойственна, напр., его раздраженным противникам. У него нет полной уверенности, что его решение вопроса—действительное решение, а не уклонение от истины, от которой, по словам философа, менее всего должно уклоняться.

Решая эту задачу, Платон раньше всего исходит из принципа равенства полов, равенства мужчины и женщины.

Это место в его учении само по себе представляется замечательным.

Друг Платона, знаменитый Аристофан (450—385 гг. до Р. Х.) тоже ратовал за равноправие женщин в своих комедиях, показывая, как Праксагора со своими подругами, захватив в свое женское управление государство и установив здесь социалистические порядки—общность имущества, жен и детей, достигает полного счастья.

Платон ратует за полное равноправие полов,—это раньше

всего. Платон также думает, что женщины, подобно мужчинам, должны быть допущены ко всем видам трудовой и общественной деятельности.

„Из всех родов деятельности, на коих покоится государство, нет ни одного доступного женщине, как женщине,— говорит Платон,—или мужчине, как мужчине. Природные способности распределены между обоими полами поровну, и женщина по своей природе может участвовать во всех делах, как и мужчина; но женщина во всех отношениях слабее мужчины... Пусть же жены наших стражей не стесняются раздеваться (для физических упражнений, как мужчины), ибо вместо одежд их закроет добродетель; пусть они участвуют в войне и в управлении государством, и пусть не делают ничего другого“ (V кн.).

Так как, по словам Платона, силы природы равно разлиты в обоих живых существах, Платон заставляет правителей избирать для стражей таких жен, которые „были бы годны и сродны им по природе, сожительствовали бы им и вместе охраняли государство“...

Как умеют, однако, исказить Платона буржуазные писаки, когда по этому поводу они говорят, что в платоновском государстве „женщины должны были просто-напросто раздаваться воинам по выбору правительства“ [1]).

„Все эти женщины,—устанавливает Платон,—должны быть общими всем этим мужчинам“.

„И ни одна не должна жить частно ни с одним. Тоже опять должны быть общими и дети, чтобы дитя не знало своего родителя, и родитель—своего дитяти“.

Таким образом, Платон, действительно, решительно порывал со старыми традициями брачного и семейного права, врываясь в эту область вихрем революции.

Этот революционный характер платоновской реформы особенно станет ярким, если принять во внимание два обстоятельства: 1) Платон решительно отвергает подчиненно-патриархальное положение женщины, ее семейную кабалу. Ему непонятна привлекательность женских образов древ-

---

[1]) См. А. Кирхенгейм, „Вечная утопия“.

него эпоса, создавшего верную Пенелопу, или замкнутую Навзикаю, занятых домашними работами или пустой вертлявостью перед зеркалом. Женщина, по Платону,—не жена, как у римлян, filiae loco (на положении дочери), не вещь, не раба. Это—подруга, товарищ и общественный деятель, какой была, напр., Аспазия, подруга Перикла.

Нужно иметь в виду, кроме того, еще и то, что не будет, как объясняет Моргенштерн, прекрасным то государство, где существуют частные стремления (privatum utilitatis studium). Вырвать их—значит учредить общность имущества, жен и детей.

Проф. Карпов, переводчик Платона (его „Государство"—это единственный существующий перевод Платонова „Государства" на русский язык [1]), добавляет: „Все, что есть в государстве, принадлежит, по Платону, государству. Следовательно,—и женщины, и девицы. И выбор их ни для каких частных лиц не дозволителен".

Если не упускать из виду именно этого принципиального положения,—что все принадлежит государству, то будет вполне последовательным признать, что, подобно тому, как женщины принадлежат государству, государству же принадлежат и мужчины. Поэтому совершенно неправильно думать, что у Платона брак—простая раздача женщин воинам, ибо с таким же успехом можно было бы сказать: брак—раздача воинов женщинам. Заскорузлые моралисты, однако, это именно обстоятельство и упускают из виду.

Между тем, Платон против индивидуального брака лишь постольку, поскольку здесь фиксируются частные стремления. Если этого не будет, то стражи не разрушат государства так, как разрушили бы тогда, когда каждый будет влечь к себе в дом свою жену и своих детей, возбуждающих в нем особые удовольствия и особые скорби.

2) Неправильно думать, что общность жен Платон думает установить простым административным воздействием. Платон смотрит на вещи гораздо глубже, чем о том думают его поверхностные критики.

---

[1]) Сейчас предпринято издание сочинений Платона в перевод Жебелева и др.

„А они, имея общий стол и не владея частно никакой собственностью, будут вместе и, смешиваясь между собою как в гимназиях, так и в других условиях воспитания, самою врожденною им, думаю, необходимостью повлекутся к взаимному совокуплению"...

Из этого отрывка видно, что брачный институт, проектируемый Платоном, должен органически вырасти из соответствующих условий жизни, что брачущиеся должны подготовиться к новой форме брака в результате воспитания, т.-е. усвоения особых взглядов, привычек, настроений.

При таких условиях платоновский брак становится учреждением не внешним, а естественно складывающимся и отвечающим нравственным и культурным понятиям своего времени.

Браки эти Платон называет „священными". Об этой их святости говорит и то место „Политии", где „грехом и делом нечестивым и неправедным" считается зачатие детей без освящения жертвами и молитвами,—„какие приносятся жрецами и жрицами, и всем городом, чтобы хорошие всегда производили порождения лучшие и полезные—полезнейшие"...

Не надо забывать и того обстоятельства, что перед глазами Платона были учреждения Спарты, с их оригинальными установлениями, с их браком, который Плутарх назвал „конским заводом".

Наконец, оценка платоновских учреждений с точки зрения современной нравственности невозможна и неправильна еще и потому, что самое понятие нравственного условно и относительно.

„Учение о нравственности,—говорит А. Менгер, [1]—указывает не то, что следует человеку делать, как полагают столь многие моралисты, но то, что он действительно делает и не может не делать под воздействием общественных принудительных учреждений".

„Нравственный человек—тот, кто приспособляется к об-

---

[1]) „Новое учение о нравственности"

щественным принудительным отношениям, безнравственный—кто восстает против них".

Каутский в своем сочинении: „Этика и материалистическое понимание истории" подробно разобрал вопрос о происхождении и сущности нравственных понятий, складывающихся под непосредственным влиянием производственных отношений, показав, что нравственно то, что отвечает общественным потребностям.

Разоблачая плоские умозаключения Дюринга, Фр. Энгельс указывает на то, что у каждого класса есть своя собственная, особенная мораль.

„Если же каждый из трех классов современного общества (феод. аристократия, буржуазия, пролетариат) имеет свою особую мораль, то из этого можно сделать тот вывод, что люди сознательно или бессознательно, черпают свои нравственные воззрения в последнем счете из практических условий их классового положения, т.-е. из экономических отношений, обусловливающих собою производство и обмен продуктов" [1]).

„Мы утверждаем,—говорит дальше Энгельс,—что всякая нравственная теория до сих пор являлась результатом, в конечном счете, данного экономического положения общества... А так как общество до сих пор развивалось в классовых противоположностях, то нравственность всегда была классовой нравственностью: либо она оправдывала господство и интересы господствующих классов, либо, когда класс угнетенный становился достаточно сильным, она выражала возмущение против этого господства и защищала будущие интересы угнетенных".

Брачный институт Платона вполне соответствовал тем обще-экономическим условиям, в которых должна была протекать жизнь платоновского общества: платоновский коммунизм—потребительский коммунизм.

Это означает общность всех предметов потребления, общность всех источников наслаждения,—разве не было в таком случае естественно требование Платона включить и

---

1) Ф. Энгельс „Антидюринг"

наслаждения, вытекающие из брачной жизни, в разряд явлений, подвергающихся действию обобществления?

Вот почему, устанавливая общность жен и детей, Платон проявлял лишь чрезвычайную последовательность и верность своим основным принципам. Безнравственным этот институт Платону не мог казаться, ибо он соответствовал именно этим принципам. Но он не казался таким и его современникам, знавшим гетеризм, знавшим спартанский брак, привыкшим к тому, что бракосочетание есть дело не брачущихся, а родителей и опекунов, стоящих за их спинами и управляющих их желаниями и волей. Значит ли это, с другой стороны, что общность жен есть коммунистический принцип?

На это можно ответить остроумным замечанием Каутского: „Общность жен, половой коммунизм, не имеет ни малейшей логической связи с требованием общественного права собственности на средства производства, предъявляемым современным социализмом, если только не причислять женщин к средствам производства".

Буржуазное общество, как известно, этим именно и грешит...

Исходя из описанного выше понимания сущности нравственности (материалистического понимания) и решая данный вопрос, нужно признать, что форма брака в будущем обществе должна будет соответствовать форме и содержанию производственно-хозяйственных отношений и, следовательно, будет нравственной, какова бы она ни была и каковой бы ни представлялась нам, стоящим на почве иных хозяйственных отношений и являющимся, так-сказать, людьми другого измерения.

Морган, Энгельс и др. исследователи в области истории культуры показали, что форма брачных отношений, чрезвычайно многообразная и „безнравственная" (напр., кровная семья, семья пуналуа и др.), стоит в прямой зависимости от общих хозяйственных условий.

„Одно и то же явление,—писал Каутский в „Этике",—напр., свободное половое общение или равнодушное отношение к собственности, может быть в одном случае про-

дуктом нравственной гнилости, в другом—высоконравственным продуктом очень здорового общественного организма, потребности которого не требуют ни владения на правах собственности женщиной, ни такого же владения средствами потребления и производства".

„Проклятый" вопрос, служащий камнем преткновения и причиной ожесточенного поношения Платона буржуазными мудрецами, таким образом, легко разрешается с точки зрения материалистического миропонимания.

Платон, решая эту задачу, ставит пред собой еще два вопроса: полезна ли общность жен, и возможна ли она в действительности?

На первый вопрос Платон дает утвердительный ответ, говоря: „Что касается пользы этого в отношении величайшего блага, едва ли кто станет сомневаться"... Второй вопрос остается почти безответным: „Больше встретится сомнения,—говорит философ, касательно возможности этого"...

Однако, философ не сомневается в том, что „причиной величайшего блага в государстве становится у нас общность детей и жен между попечителями (т.-е. философами и стражами)" (V, 271).

Именно тогда общество достигнет, по мнению Платона, такого состояния, когда „граждане будут единогласно произносить: мои дела хороши или мои дела нехороши", хотя в хорошем или дурном положении были бы дела лишь кого-нибудь одного...

Но такая блаженная, коммунистическая жизнь в „Государстве" Платона становится уделом лишь высших классов. Народ—земледельцы и ремесленники—живут в условиях не коммунистического быта, знают частную собственность и работой своей содержат своих правителей и стражей.

В этом отношении государство Платона очень сильно напоминает собой государственный строй Спарты, послужившей, вернее всего, образцом нашему философу в его социологических построениях.

Здесь, в Спарте, власть и управление принадлежали привилегированным, на которых работал „народ"—все остальное население.

Спартанцы были свободны от всяких хозяйственных забот и все свои силы отдавали исключительно исполнению государственных обязанностей.

„Ремесла и торговля,—говорит проф. Железнов [1]),—были предоставлены неполноправным свободным жителям городов—периэкам, но и здесь накоплению богатств в отдельных руках старались помешать затруднениями обмена“...

Интересы военной службы требовали особого характера воспитания детей, которым оставлялась жизнь лишь в случае, когда они могли обещать быть хорошими солдатами. Весь уклад жизни юноши был таков, чтобы сделать из него воина-товарища, готового умереть за свой народ и своих товарищей-братьев. С 30-летнего возраста спартиат становился „равным“,—получал все гражданские права. „Равные“ жили товариществами. Имели общий обед из приносимых каждым в равной доле продуктов. Все чувствовали себя в совершенно одинаковом положении и считали, что живут „не ради своего дома и своих личных интересов, а,—как говорит Бузольт,—в обществе и для общества“ [2]).

Как, действительно, похоже в этом отношении государство Платона на Спарту!

Однако, при всем таком сходстве не следует забывать и глубокого различия. Ведь основная идея платоновского государства— не в удовлетворении потребностей привилегированных, а в создании „здорового города“, в обеспечении счастливого существования всему населению и, следовательно, трудящейся части его.

Правда, наивысшее счастье доступно только философам. Но и башмачники осуществляют в государстве Платона счастливую жизнь,—жизнь, далеко превосходящую своими благами и достоинствами ту, какую трудящиеся обречены влачить вне этого государства. Кто упускает из виду это последнее обстоятельство, тот рискует запутать платонизм (платоновский коммунизм) в паутине безнадежной метафи-

---

[1]) „Экономич. мировоззрение древних греков“.

[2]) См. цит. соч. проф. Железнова.

зики, от которой, однако, платоновская социология в значительной степени свободна.

Платон—не аскет, не отшельник. И его государство—не монастырь. Платон требует умеренного пользования материальными благами, заботясь о них лишь в той мере, в какой они обеспечивают возможность „философского“ существования.

Философы должны построить это идеальное государство. Философы должны и управлять в нем.

„Пока философы не будут царями в государствах, или те, которые называются ныне царями и повелителями, не начнут надлежащим образом и в достаточной мере заниматься философией, пока не будет совпадать в одних и тех же лицах государственная власть и философия, до тех пор государства, да и весь род людской, не найдут отдохновения от несчастий и злоключений“,—говорит Платон. Кто же эти философы? Это—те мудрые, которые способны к познанию сущности вещей. Все люди видят,—говорит Платон,—прекрасные цвета, звуки и т. п., но только философы видят *прекрасное* в цветах и звуках.

Таким образом, коммунизм Платона оказывается аристократическим в высшей степени: он осуществляется в кругу избранных и возвышенных умом и чувством людей, не знающих ни труда, ни забот будничной жизни. Он не знает борьбы и далек от нее. Он чужд народной стихии, замкнут в кругу отвлеченных представлений, переоценивает значение и ценность отдельной человеческой личности и возводит в религиозный культ поклонение разуму.

Далекий от реальной жизни, подобный фантастической мечте, чуждый практического характера, платоновский коммунизм утопичен и безжизнен.

Его значение аналогично значению первого паровоза на деревянных колесах. Платон начал собой теоретическое оформление коммунистической мысли, одним из первых бросив коммунистическое проклятие свое в лицо безобразному миру частнособственнических отношений. Последующие века довершили работу, начатую этим великим человеком.

В другом своем сочинении „Законы“ Платон выступает

гораздо более умеренным социальным реформатором, чем в „Политии". „Полития",—говорит проф. Беер в своей „Всеобщей истории",—книга революционная, „Законы" же — книга реформистская".

В „Законах" Платон уже ставит себе целью нарисовать картину не идеального общества, но лишь такого, которое приближается к идеальному. Здесь, так же, как и в „Политии", делается ряд критических замечаний, направленных против имущественного неравенства, богатства и частной собственности. Платон и здесь повторяет, что „очень хороший человек не может стать очень богатым", и что лучшим государственным устройством является то, где имеет силу старинная поговорка: „у настоящих друзей все должно быть общее".

Таким образом, неправильно представление о „Законах", как о свидетельстве отказа Платона от прежних коммунистических принципов.

Недаром же сам Платон оценивает „Законы" с точки зрения „Политии" следующим образом: „Это (Полития) — воистину единое государство, но здесь живут только боги или дети богов. Второе же (в „Законах") берет его себе за образец и старается, насколько возможно, приблизиться к нему"...

Характерно, что ученик и критик Платона, решительно не разделявший коммунистических взглядов своего учителя, Аристотель (род. в 384 г., ум. в 322 г. до Р. Х.), выступив в своей „Политике" с энергичными возражениями против „Политии" и „Законов", говорит о них следующее: „Большая часть сочинения „Законы" посвящена законодательным вопросам, о государственном же устроении там сказано мало... И хотя законодатель имеет в виду представить такое государственное устройство, которое бы подходило для всех государств вообще, тем не менее и в „Законах" мало-по-малу сбивается опять-таки на тот строй, проект которого изложен в „Государстве"; помимо общности жен и собственности, во всех остальных отношениях законодатель усвояет одно и то же обоим проектам: воспитание и здесь, и там одно и то же, равно как и образ жизни, состоящий в воздержании от необходимых повседневных

работ, и сисситии,—все то же самое“ („Политика“, 11,3,2; перев. С. А. Жебелева).

В „Законах“ уже нет того „божественного“ порядка, при котором все принадлежит всем. Здесь рисуется менее совершенное, или, как говорит сам Платон, второе по совершенству государство.

В этом государстве, однако, жизнь устроена так, что решительно отрицаются всяческие уклонения от умеренности. Основное занятие—земледелие; торговля и даже ремесла для граждан запрещаются или ставятся в рамки подконтрольных и регламентируемых государственной властью занятий. Торговля и ремесла по преимуществу предоставляются иностранцам. Необходимой принадлежностью хозяйства являются рабы, о которых нужно заботиться и хорошо с ними обращаться. Впрочем, эллинская душа рабовладельца диктует Платону род жесточайших наказаний против провинившихся рабов,—этой „самой беспокойной части имущества“. Нечего и говорить, что для Платона идеальное государство и даже менее совершенное, как в „Законах“, предназначается только для эллинов и, по преимуществу, наиболее знатных и одаренных. В „Законах“ Платон заплатил хорошую дань своему веку, отразив в них характерные черты культуры своего времени больше, чем в каком-либо другом подобном произведении.

Платоновский коммунизм не представляет собой явления, из ряда вон выходящего. Он только наиболее полно и систематически выразил весьма распространенные в эту эпоху взгляды, которые высказывались многими представителями различных философских школ и течений.

Еще до Платона в таком духе высказывался мало известный философ Фалей (из Халкедона), в своей „Политии“ набросавший образ государства, где вся промышленность подчиняется государству и все члены промышленного класса превращаются в служебные органы государственного коллективного хозяйства. Здесь царит полное равенство в земельных отношениях, при чем уравнение достигается тем, что при заключении браков приданым одаряется только бедная сторона („бедные приданого не дают, но получают“).

Вождь стоической школы Зенон (326—264 гг. до Р. Х.) провозглашал братство людей, начертав образ мирового (космополитического) государства и с особенной силой выдвинув идею общности имуществ. Человек, по учению Зенона, лишь член сообщества, он живет как часть целого. Воскрешая идеи Платонова „Государства", Зенон мечтал о таком обществе, где не будет ни храмов, ни судов, ни денег. Его государство—государство любви, согласия и свободы.

Наконец, необходимо отметить интереснейшую школу киников (циников) во главе со своим знаменитым Диогеном (412—323 гг. до Р. Х.) и Антисфеном (440—307 гг. до Р. Х.).

Здесь слышится предвосхищение идей Руссо и Толстого, их призывов к природе и естественному состоянию, к этому неистощимому источнику всяких благ.

Не чувствуя возможности осуществить свои идеалы в условиях своего времени, кинизм проповедывал отрешение от жизни,—отрешение, прежде всего, от собственности и имущественных забот. Независимость и свобода—вот идеал этой школы философов, объявляющих себя „гражданами мира".

Символом их была нищенская сума—„пера", давшая имя счастливой стране, воспетой одним из поэтов школы, Кратетом:

„Пера—так имя страны—посреди обманных видений
Вся плодоносна она и прекрасна, и нет в ней изъяна.
В гавани якорь не бросит корабль бродяги-пирата,
Не забредет и роскоши праздной торговец.
Лук в ней и фига растут, и чеснок, и хлебные злаки;
Не разгорается в ней и раздоров жестоких, лютой борьбы
из-за чести и блага земного [1]).

Антисфен, Кратет, Телет, Бион—вот ряд кинических философов, знаменитейшим из которых был Диоген, „отец практического кинизма" (Гомперц). Киники оставили после себя мало своих произведений, особенно касающихся вопросов общественного и государственного устройства; но то, что известно о них в этой области, рисует их взгляды в смысле отрицания или ограничения принципа частной собственности и утверждения коммунистических тенденций в платоновском духе.

---

[1]) Цит. по книге Гомперца: „Греч. мыслители" т. II.

II. От античного коммунизма к средневековью.

Античный мир пал. Эллинско-римская культура, покоившаяся на рабском труде, пережила полное разложение, сопровождавшееся, как это было показано выше, резким обострением классовой вражды. Эта культура испытывала тем больше разложение, чем сильнее падали на общество удары завоевателей, какими явились в V веке германцы в лице Одоакра, низложившего в 476 г. Августула, или Хлодвига, покорившего в 486 г. Галлию.

Социальные антагонизмы и все увеличивающееся общественное разложение ставили перед философами, политиками, общественными деятелями вопрос о причинах создавшегося положения и способах выхода из него. Широкие народные массы, разбуженные общим движением, знавшие в своем прошлом восстания и бунты во имя своего освобождения, также искали на этот вопрос ответа, жадно прислушиваясь к собственному инстинкту и подсознательному ощущению собственных интересов.

Из этих перекрещивающихся общественных явлений— философской мысли и практического движения—и выросло христианство, представлявшее собой одну из наиболее могучих попыток разрешения социального вопроса.

Не нужно забывать, что христианство выросло на римской почве, имея за собой большую и тяжелую историю борьбы рабов за свое освобождение. Уже в III веке экономическое развитие Рима характеризовалось достаточно резко выраженными капиталистическими тенденциями.

Небывалый рост крупных землевладений и колоссальный размах грабежа общественных земель (ager publicus), с одной стороны, и разложение крестьянского хозяйства, разорявшегося бесконечными войнами, с другой,—усиливали пауперизацию крестьянства, устремлявшегося из своих насиженных гнезд в города и наполнявшего здесь собой ряды голодного городского пролетариата.

Бессовестные спекуляции и денежный разврат, царившие в верхах римского общества, были широко распространенным явлением.

Знаменитые речи Цицерона против Верреса, прославившегося беззастенчивым взяточничеством, могут служить превосходным иллюстративным материалом для этой эпохи.

Усиление нищеты тем временем шло бешеным темпом, и люди, питавшиеся из общественных магазинов за государственный счет, насчитывались к I веку уже сотнями тысяч...

„Трудно себе составить правильное представление,—говорит Пельман, — о той деморализации, которую вызывал этот чудовищный социальный паразитизм среди широких кругов народа. Самая подходящая характеристика этой деморализации заключается в лозунге римской городской черни: „Panem et circenses“ („хлеба и зрелищ“).

Если к этому добавить указание на невыносимо мучительное положение рабов, третировавшихся как instrumentum vocale (говорящее орудие), как вещи, или даже, как вещи, которыми можно не дорожить, то социальная картина римской жизни должна рисоваться в самых мрачных красках.

Вот почему нет ничего удивительного в том, что это время было ознаменовано многочисленными и нередко успешными восстаниями рабов, к которым очень часто примыкали и городской плебс, и обезземеленное крестьянство. Славный боевой клич, проносящийся ныне по городам Европы: „Мир хижинам, война дворцам!“—ведь, это клич, брошенный „эннским царем“, рабом Эвном, поднявшим массы своих собратьев и победоносно руководившим ими в борьбе против Рима за социальную справедливость,

Одно из таких движений разразилось в 73—71 гг. до Р. Х., потрясло древнее римское государство до самого основания и завещало потомству славное имя вождя, ставшее знаменем и для современного рабочего движения. Это имя—Спартак.

Моммсен говорит о Спартаке, ставшем сначала во главе небольшой группы восставших рабов, бежавших из гладиаторской школы, а затем объединившем под своим командованием громадное и грозное даже для римских полководцев революционное войско, как о человеке, отличавшемся стратегическими дарованиями и необычайным организаторским талантом.

В первых боях против римских легионов спартаковцы выступили с оружием в виде заостренных кольев, но уже после первых побед Спартак сумел противопоставить римским консулам, падавшим под его ударами, хорошо организованную и вооруженную армию бойцов.

„Чтобы пособить чувствительному недостатку в коннице и в оружии, он попытался, — говорит Моммсен в своей „Истории",—обучить и дисциплинировать кавалерию, воспользовавшись захваченными в Н. Италии табунами, и лишь только завладел турийской гаванью, как стал добывать оттуда медь и железо, без сомнения, при содействии пиратов".

В течение двух лет Спартак и его товарищи держали Рим в смертельном страхе. Лучшие полководцы (Гней Лентул, Марк Красс и др.) были брошены против страшного „разбойника", как его называет Моммсен. „Разбойник", горевший великим энтузиазмом борьбы за освобождение угнетенных братьев, наносил рабовладельцам удар за ударом, угрожая полным сокрушением их владычества. Но силы были слишком неравны. Спартаковцы, к тому же, не были достаточно дисциплинированы и единодушны. В 71 г. движение было подавлено, несмотря на героические усилия Спартака выйти из-под ударов врага. Сам Спартак пал в последней битве, описываемой даже таким реакционером, как Моммсен, с чувством глубокого уважения к личности вождя и его товарищей.

„До начала битвы Спартак,—сообщает Моммсен,—заколол своего коня; неразлучный со своими и в счастьи, и в несчастьи, он этим поступком доказал им, что шел, как и все они, или к победе, или на смерть. Во время битвы он сражался, как лев. Два центуриона пали от его руки; раненый и повергнутый на землю он все еще отражал копьем напиравших на него врагов. Так умер великий разбойничий атаман, а с ним лучшие из его товарищей, смертью свободных людей и честных воинов".

Если так отзывается о великом революционере реакционный историк, то это является лучшим доказательством действительного величия этого героя.

Белый террор, последовавший за гибелью спартаковцев, может занять почетное место в списке палаческих подвигов эксплоататоров.

„Позорно утраченные орлы были снова завоеваны, а по дороге из Капуи в Рим шесть тысяч крестов с распятыми на них рабами свидетельствовали о вновь водворенном порядке и о новой победе призванного права над возмутившимся своеволием" (Моммсен).

„Призванное право", действительно, правило свою кровавую победу над побежденными. Праздная „чернь", как называл Спартак рабовладельческую знать, опять получила „законное" право терзать тело и душу миллионов угнетенных...

Таким образом, восстание угнетенных не обеспечивало победы; неудачи и поражения поселяли в них неуверенность и пассивность. Но, вместе с тем, оставляли и смутное стремление, и затаенную надежду на возможное счастье, если не здесь, на земле, то, по крайней мере, там, на небе.

Христианство и явилось выражением этой надежды. Но первые христиане, обращая свои взоры к небу, чувствовали непреодолимую потребность установить уже в своей земной жизни новый быт, свободный от ужасных пороков современного им общества.

Отказ от частной собственности, общность имуществ, братство жизни—вот черты, характеризующие христианскую общину этой эпохи.

Здесь сказалось также влияние античного мира, коммунистические черты которого впитало в себя древнейшее христианство.

Хорошо известно, что христианство носит на себе, действительно, черты коммунизма. Но возникло и развилось христианство на почве хозяйственных отношений, весьма сильно отличавшихся от тех, которые были в античном мире. Ко времени появления христианства и Рим отличался уже рядом новых черт, неизвестных древнейшему времени.

Благодаря уменьшившемуся привозу рабов, что стояло в прямой связи с уменьшившимися завоевательными войнами и образовавшемуся, таким образом, недостатку в рабочих руках, крупное, латифундиарное хозяйство стало дробиться и переходить в руки мелких землевладельцев. Усилившаяся, вместе с тем, нищета широких народных масс, опускавшихся на степень босяцкого пролетариата (лумпен-пролетариата) пробуждала к жизни горячие стремления к изменению существующих общественных условий в сторону смягчения, а может-быть, и полного освобождения от гнета нужды.

Но как? Но где и кто укажет путь этого освобождения? И, наконец, в чем же должен заключаться этот путь?

Все прошлое человечества, прибегавшего в тяжелых случаях жизни к взаимопомощи и поддержке друг друга, находивших нередко выражение свое в строго очерченных организационных формах, подсказывало истинное средство, указывало настоящий путь.

Ведь первым христианским деятелям хорошо были известны коммунистические опыты древних евреев, о которых мы узнаем из произведений таких историков, как Иосиф Флавий, писавшего об ессеях: „Богатство они ставят ни во что и, напротив, очень хвалят общность имущества, у них нет ни одного более богатого, чем прочие, у них есть закон, по которому все, желающие поступить в их орден, должны отдавать свое имущество для общего пользования; поэтому у них незаметно ни недостатка, ни излишества, но у них все общее, как у братьев"...

Коммунистический характер первых христианских общин,

конечно, объясняется не подражанием известным уже историческим фактам; он находит свое объяснение в хозяйственных условиях жизни этого времени, близких к тем, в которых складывались и крепли хилиастические мечтания древних. Коммунизм дохристианских сектантов, как, напр., ессеев, может, однако, лучше и легче объяснить ту удивительную восприимчивость, которую обнаружили первые христиане к коммунизму, и ту изумительную легкость, с которой христианские коммунистические идеи стали вербовать себе своих ревнителей.

Первую и главнейшую причину христианства следует искать, в полном соответствии с нашим основным методом исследования исторических явлений, в экономических потребностях этого времени.

Правда, некоторые исследователи христианства, как, напр., проф. Гарнак или проф. Булгаков, докатившийся в своем мистицизме до самого крайнего поповства, пытаются доказывать, что христианство является лишь выражением этических требований. Это, разумеется, неверно, ибо, если и можно христианство сводить к этике, то разве к так-наз. *социальной этике*, т.-е. к таким требованиям должного, которые составляют сущность социальной программы. Но в чем же заключалась сущность этой программы, как не в воскрешении принципов древнего естественного права, перемешанного с коммунистическими идеями философов (Платон, Диоген, иудейские пророки) и коммунистической практикой масс (ессеизм, скитализм)?

Личность Христа, если он и существовал в действительности [1]), в этом гигантском движении играла, хотя и весьма важную, но, однако, далеко не решающую в смысле причинности роль. Христос был лишь лозунгом, символом, знаменем движения. Знамя же это подняли массы, ибо оно им нужно было, как воздух и свет. Массы трудящихся и угнетенных людей не могли мириться с тяжестью своего подъяремного существования. Ими владела бессознательная

---

[1]) См. проф. Беер „Всеобщ. история социализма“, ч. II, 35; против см. Немоевский. „Бог Иисус“.

потребность перемены. Если хотите, им нужно было утешение, надежда—иначе они не были бы в состоянии жить, что означало, впрочем, для них—работать и страдать.

Чудо, которое на-ряду с другими чертами христианской религии составляет одну из характернейших особенностей ее, и являлось той светлой точкой, на которой фиксировались духовные взоры миллионов людей, обязанных верить, чтобы быть в состоянии жить в тех условиях, изменить которые они были еще не в силах.

Христианство со своим чудом и верой в загробный мир должно было примирить с жизнью и одухотворить надеждою на счастливое будущее. Поэтому-то „царство небесное“ и заняло в проповедях Христа и во всей его религиозной программе такое важное и ответственное место.

Способом подготовки к нему, единственным достойным средством приобщиться к вечной и блаженной райской жизни „небесного царства“ была объявлена—бедность.

„Удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в царство божие“ (Матф. XIX, 24).

„Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим“ (Матф. XIX, 21).

Бедняки—и по преимуществу городов и городского типа поселений — и явились первыми последователями и агитаторами нового учения.

Это учение достаточно полно выражено в евангелии, содержащем в себе изрядное количество изречений и притч совершенно коммунистического характера. Этому вопросу, между прочим, посвящено прекрасное исследование Каутского: „Происхождение христианства“ (изд. „Красной Нови“) к которому мы и отсылаем интересующегося читателя, желающего подробнее на этом остановиться.

Эпоха апостолов являет собой образ жизни, чрезвычайно близкий к коммунизму.

„Ни у кого не было личной собственности,—описывая эту эпоху, говорит Э. Ренан в своих „Апостолах“,—становясь учеником Христа, всякий продавал все, что имел, и вырученные деньги отдавал общине“...

„Деяния апостолов“ точно так же говорят об этом ком-

мунистическом быте первых христиан. „Никто из имения своего не называл своим, но все у них было общее,—читаем мы в главе IV, ст. 32—34. Все, которые владели землями или домами, продавали их, приносили цену проданного и полагали к ногам апостолов, и каждому давалось, в чем кто имел нужду“.

Евангельский рассказ об Анании и Сапфире, утаивших от общины часть своего добра, свидетельствует о теснейшей связи между апостольской жизнью и евангельскими заветами.

В IV веке св. Василий громил богатство и богатеющих за то, что они завладевали вещами всех. Григорий Великий в VI веке учил, что недостаточно еще не отнимать собственности у других, но объявлял убийцей и душегубцем всякого, кто оставляет себе то, что могло бы служить для содержания бедных. В том же VI в. Исидор Севильский, определяя понятие естественного права, вводил в это понятие „все, с чем знакомят людей естественные инстинкты, а не человеческие законы: брачный союз, рождение и воспитание детей, общность имущества и равная свобода для всех, приобретение вещей, которые можно извлечь из воздуха, воды и земли, возврат ссуд и поклажи, самозащита при помощи отражения насилия насилием“.

Таким образом, учение и Христа, и его комментаторов в лице апостолов проникнуто вполне определенным коммунистическим духом.

Этот коммунизм, впрочем, носил исключительно потребительский характер, что так ясно и просто выражено в известных евангельских словах о птицах небесных, которые не сеют, не жнут, или о лилиях полевых, которые не трудятся, не прядут, но имеют все, что необходимо для существования. Босяцкий пролетариат, в среде которого христианство первоначально рекрутировало своих приверженцев, в этом отношении, действительно, походил на птиц небесных и полевые лилии.

Но потребительский характер древнего христианского коммунизма отражал собой лишь ту зависимость, которая существует между идеологией и экономикой.

Эпоха первых веков христианства, как и все последующее

вплоть до XVI—XVII вв. время в области хозяйственных отношений характеризуется частнособственническими тенденциями, все больше и больше усиливающимися, чем ближе мы подходим к нашему времени; с другой стороны, в области производственных отношений эта эпоха характеризуется господством мелкого, ремесленного способа производства, не допускавшего по самой природе своей коллективистических форм хозяйствования.

„Сочетание коммунизма и частной собственности совершилось так, что все сохраняли право собственности на средства производства, и требовался только коммунизм потребления и пользования средствами к жизни".

Это замечание Каутского дает исчерпывающее объяснение тому, что в рассматриваемую эпоху коммунизм не мог быть другим, как только потребительским. Наиболее распространенную форму древне-христианского коммунизма составляли, начиная с III—IV вв. новой эры, монастыри, основателем которых был египетский отшельник Пахомий (270 г.), требовавший от своих учеников личного труда и отказа от частной собственности. Монастыри с течением времени становятся не только примером коммунистической жизни, но и образцовыми производственными общинами, сыгравшими исключительную роль в качестве культурных центров. Начиная, однако, с VIII в., падение монастырско-коммунистических нравов делает громадные успехи, и монастырский коммунизм вырождается в какую-то святотатственную пародию на коммунизм.

Это обстоятельство являлось неразрывно связанным с общим упадком церковной жизни, особенно заметно склонявшейся к упадку уже с V века, к каковому времени и относится резкая характеристика христианской церкви Иоанном Златоустом, говорившим, что „люди боятся коммунизма больше, чем прыжка в открытое море".

В VIII в. монастыри наполняются дворянскими сынками и купеческими дочерями, ищущими в монастырской жизни не осуществления коммунистического равенства, а забвения от личного горя и житейских неудач[1]. В это время монастырь

[1]) См. Каутский. Предшеств. новейш. социализма.

уже совсем не похож на „койнобию“ первых веков: купцы и дворяне своими приношениями делают церковь непомерно богатой, но и забирают ее полностью в свои руки, сажая на настоятельские кафедры представителей своего класса.

Классовый и, именно, дворянско-купеческий характер монастыря, переставшего быть убежищем для бедных, но превратившегося в могущественное орудие эксплоатации бедных, определил собой и все последующее развитие христианско-коммунистических идей. Некоторые „лучшие люди“ делают, правда, кое-какие попытки борьбы с таким извращением монастырской жизни. Таковы реформаторские попытки бенедиктинцев в VIII в. (глава ордена—Бенедикт Анианский — 774 — 821 гг.), францисканцев (нищенствующий орден XIII в.) и, особенно, его левого крыла (во главе с Иоахимом Фиорийским, жившим в южной Италии в 1130—1202 гг.) и ряда других лиц. Однако, все эти попытки потерпели полную неудачу, поскольку в конечном итоге планы реформаторов совершенно не считались с закономерно развивающимися производственными отношениями и представляли собой отвлеченно-умозрительный план излечения монастырских недугов путем душевного врачевания.

Разложение монашеско-христианского быта и упадок монастырской нравственности являлись следствием причин, далеко выходивших за пределы монастыря. Поднять эту нравственность самое по себе, не затрагивая самих основ общественной организации, не было никакой возможности. Успехи денежного хозяйства проникали в самое сердце церкви, подчиняя ее своему тлетворному влиянию. Реформировать церковь в этих условиях—значило реформировать всю жизнь, затрагивая самые глубокие основы ее.

Нужно было потрясти ее до самого основания. Это не могли сделать, даже не смогли попытаться это сделать церковные реформаторы, но эту попытку сделали сами трудящиеся, на много десятков лет осветивши мрачный горизонт средневековья пожаром крестьянских войн.

Эти крестьянские войны, по справедливому замечанию А. Бебеля, представляются самым важным событием средневековой истории Германии, где они оказались особенно яр-

кими и продолжительными. Но отдельными отблесками они вплетались в общественные движения и других стран, потрясавшихся религиозными революциями под знаменами многочисленных сектантских учений во всей западной и центральной Европе.

Самая реформация с Лютером, Меланхтоном и Мюнцером во главе была лишь донесшимся до XVI века пламенным порывом этого крестьянского пожара...

Крестьянско-еретические движения этих веков возникли на почве усложнявшейся торгово-промышленной жизни городов, с одной стороны, и крепостническо-помещичьих отношений в деревне—с другой.

Изучение этой почвы особенно удобно по Германии,—классической стране средневекового феодализма, подобно тому, как изучение капитализма было удобнее всего по Англии, классической стране капитализма.

Господствующим в эту эпоху классом было дворянство, жестоко и упорно эксплоатировавшее крестьянские массы. Этой эксплоатации деятельно помогала церковь, заставившая измученный народ лживыми и лицемерными проповедями своими довериться ей, как другу и избавителю от страшных земных страданий.

„Жрецы новой веры,—говорит Бебель,—поселившись среди только-что обращенного народа, настроили монастырей, церквей, часовен, завладели поместьями, людьми и скотом, которыми с удивительной щедростью награждали их князья; низший слой—свободные шли за ними под влиянием убеждений проповедников, надеясь таким путем получить место в царстве небесном. Они передавали добровольно свое имущество в монастырское или церковное владение, самих же себя и свое потомство в добровольное подчинение церкви"...

В этом последнем обстоятельстве и лежит разгадка того сказочного обогащения, которого достигла в эту эпоху христианская церковь, сделавшаяся не только орудием дворянско-буржуазной эксплоатации, но и настоящим эксплоататором.

Одновременно церковь являла собой пример беспример-

ного разврата. Женские и мужские монастыри, казалось, соперничали между собой в распутстве. Знаменитый „Декамерон“ или „Письма неизвестных (темных) людей“ могут служить лишь слабым литературным отображением этой чудовищной безнравственности.

Немудрено, что при таких обстоятельствах духовенство и церковь сделались предметом самой бешеной ненависти со стороны трудящихся.

Ведь, положение церкви так контрастировало с положением крестьян и ремесленников, испытывавших крайнюю нищету и унижение!

Налоговый гнет, давивший средневековую деревню, был исключительно тяжел. Можно утверждать, что налог во всевозможных видах сопровождал жизнь крестьянина от колыбели до могилы.

Положение ремесленников было несравненно лучше, особенно тех, кто был объединен в организованные цехи мастеров и союзы подмастерьев. Но и оно было не блестящим. Раньше всего нужно иметь в виду, что масса ремесленников оставалась вне цехов. Каутский, ссылаясь на сочинение Маурера: „Историческое развитие городов в Германии“, перечисляет 14 профессий, бывших в таком состоянии. Именно эта категория ремесленников, как и цеховые подмастерья, испытывала наибольшую эксплоатацию со стороны цеховой аристократии, наживавшейся на неоплаченном труде этих белых рабов средневековья.

Легенда о золотом веке трудящихся в эту эпоху должна считаться ныне окончательно разрушенной.

„Несмотря на жаркое и бархатные кафтаны, мы вовсе не находим в рядах подмастерьев того „цветущего благосостояния“ и „довольства“, того отсутствия зависти и недоброжелательства по отношению к стоящим выше, того веселого довольства, о котором так сантиментально рассказывает Янсен. Мы встречаем у них,—говорит Каутский,—как раз противоположное“.

Борьба подмастерьев с мастерами, „подлых“ ремесленников с ремесленной аристократией дает бесчисленные доказательства правильности приведенного выше утверждения Каутского.

В таких условиях выросло в средние века широкое движение, поднявшее знамя восстания против всей господствовавшей тогда системы отношений, державшейся на эксплоатации низших классов и руководимой претендовавшею на верховенство папской властью.

Это было движение одновременно против эксплоатации материальной и духовной, против князей светских и духовных.

В этом движении выражалось стремление к освобождению не столько от церкви, сколько к освобождению самой церкви от эксплоататорских традиций папства и католичества.

Но эта религиозная идейность опиралась на классовое стремление к освобождению от всякой эксплоатации и экономической — раньше всего. Путь же такого освобождения мог тогда рисоваться только один—апостольский коммунизм с его бедностью, имущественным равенством и самоотверженной товарищеской взаимопомощью.

Именно эти черты мы и находим в так называемом еретическом коммунизме, наполнившем собой целых четыре века (X—XIV вв.) и представляющем удивительную картину героической борьбы трудящихся масс, ощупью шедших, задыхаясь в дыму папских инквизиций, сгорая на святейших кострах, погибая в кровавых сечах с папским „христолюбивым" рыцарством, к великой цели своего освобождения...

III. Еретический коммунизм.

Еретический коммунизм выступает в разных странах под разными названиями, хотя большого и, так сказать, принципиального различия между многочисленными еретическими сектами, скрывающимися за этими названиями, почти не существует.

В северной Италии и южной Франции они выступают под именем вальденсов; в той же северной Италии их называют то патаренами, то апостольскими братьями (уже в XIII веке). Вальденсов знает также Германия. В той же Франции, и именно вокруг города Альби, вальденсы известны под именем альбигойцев. В Англии еретические секты известны под именем лоллардов, в Нидерландах — под именем беггардов и беггинов, и т. д. и т. д.

Однако, все они объединяются под общим наименованием катаров (от греч. слова Katharoi=чистые), откуда пошло немецкое слово „Ketzen", еретик, давшее, в свою очередь, название и всему еретическому коммунизму. Движение катаров возникло в X веке, перебросившись в Европу из Болгарии. Наибольшего расцвета своего их учение достигло, однако, в XII — XIII вв. Сущность его сводилась к воскрешению древне-апостольской общины: они отрицали частную собственность и догматы официальной церкви, проповедывали апостольские добродетели, из которых важнейшей была бедность, и стремились к аскетическому образу жизни.

Коммунистические взгляды катаров, как и вообще все их учения, известны почти исключительно по материалам бо-

ровшейся с ними инквизиции, подчеркивающей, что общность имущества являлась главным пунктом их учения.

В XII веке стало распространяться учение вальденсов, основателем которого явился лионский купец Петр Вальдус, раздавший свое имущество бедным и посвятивший себя служению им. Вполне естественно, что вальденсов стали называть „лионскими бедняками", при чем характерно, что наибольшую массу своих последователей Вальдус находил между ткачами.

Вальденсы, или лионские бедняки, или, как они себя еще называли, гумилиаты (униженные), требовали самого строгого коммунизма, отрицали брак, отрицали военную службу. Выполнявшие все эти требования назывались совершенными (учителями), в отличие от учеников (друзей), которым дозволялся брак и даже частная собственность.

Вальденсы поражали своей исключительной нравственностью, трудолюбием и любознательностью. Их влияние на население было так велико, что папство и привилегированные круги общества должны были поднимать против ненавистных коммунистов целые крестовые походы, целые войны, длившиеся долгие годы. Альбигойцы были побеждены и истреблены. Однако, альбигойско-вальденсовская „ересь" пережила своих палачей и существует, хотя и в сильно измененном виде, и ныне в некоторых местностях Италии.

Так же жестоко и кроваво папство ответило и на реформаторские попытки другой секты, принявшей имя „апостольских братьев" или патаренов.

История этой секты связана с именами двух замечательных людей—крестьянина Герардо Сегарелли и его друга и ученика, сына знатного священника Дольчино. В 1300 г. Сегарелли был арестован и сожжен. Дело его стали продолжать Дольчино и его прекрасная жена Маргарита, ставшие во главе примкнувших к апостольским братьям крестьянских повстанцев, силой оружия в течение 7 лет пытавшихся уничтожить ненавистное папское иго.

Против дольчинистов выступили с большим войском все графы и князья Наварры и Савойи. Запертые в снежных горах, измученные голодом и зимней стужей дольчинисты

сопротивлялись до последней крайности: в последней битве они потеряли 1000 чел. из 1150 сражавшихся, да и эти 150 чел. сдались лишь потому, что от голода и холода не могли держать в своих руках оружие. Дольчино и Маргарита были в числе других, разумеется, сожжены.

Движение апостольских братьев, в противоположность вальденсам, носило, таким образом, воинствинный, боевой характер. Восстание дольчинистов являлось, как говорит Каутский, первой попыткой вооруженного восстания коммунистов на Западе.

Не надо, однако, преувеличивать значения этого восстания коммунистов: крестьянско-мещанский характер его служит причиной того, что историю революционного пролетарско-коммунистического движения приходится начинать с события, наступившего спустя почти пятьсот лет после битвы у Монте-Цебелло [1]).

Другой, также весьма распространенной и сильной сектой были б е г г а р д ы (от слова бег—нищий). Они распространились по Нидерландам, Германии и Франции.

Это были коммунистические союзы холостых ремесленников, преимущественно ткачей и ткачих (женские союзы назывались беггинами), жившие трудовой общиной в благочестивой и скромной жизни.

Беггарды так же, как и другие секты, подвергались ожесточенным преследованиям, хотя иногда им и удавалось п р и с п о с о б и т ь с я к с о в р е м е н н о м у им г о с у д а р с т в е н н о м у с т р о ю, пользуясь временной поддержкой светских князей, искавших в беггардах опоры против папства, как это, напр., сделал Людовик Баварский в своей борьбе против папы Климента VI. Впоследствии беггарды выродились в обычные монашеские ордена и окончательно затерялись в недрах официальной церкви.

Развитие еретического коммунизма в Англии тесно связано с так называемым Виклефовым движением, явившимся национальной оппозицией папству, против которого подни-

---

[1]) Битва эта была в 1307 г., заговор Бабефа (первый коммунистический заговор) в 1795 г.

мали свой голос и высшие, и низшие классы английского общества.

Выступая против увлечения стяжанием богатств, царившего в папской церкви, и требуя конфискации папских земель, Джон Виклеф вызывал к себе горячие симпатии английского дворянства, рассчитывавшего поживиться на счет духовенства. Это враждебное к папе настроение создавало благоприятную обстановку и для развития еретических устремлений, которые и не замедлили проявиться в виде так называемого движения лоллардов, получившего это название от слова „lollen“ (петь, бормотать).

Родиной лоллардов была та же Фландрия, страна высокоразвитого ткаческого мастерства. Англия уже с начала XIV в. делала попытки привлечения к себе фландрских ткачей, которые и стали здесь появляться к концу этого столетия, занося вместе со своим ремеслом и лоллардские идеи. После того, что было сказано о еретическом коммунизме в отношении беггардов, вальденсов и т. п., говорить подробно об учении лоллардов нет необходимости.

В их проповедях основным мотивом было стремление к первобытному равенству.

„Когда Адам пахал, а Ева пряла, где был тогда дворянин?“,—пели они, утверждая, таким образом, что дворянство не имеет никаких прав на существование.

Вождями лоллардов были Джон Бэлл, Уот Тэйлор и Джек Строу, ставшие во главе восставших в 1381 г. крестьян, двинувшиеся на Лондон и принудившие даже короля к постыдному бегству. Эта крестьянская война 1381 г. была ответом на притязания лендлордов восстановить крепостные отношения, к этому времени почти исчезнувшие. Крестьяне подняли восстание и победоносным походом своим на Лондон под предводительством указанных выше вождей, с одной стороны, и восстанием в Норфольке под предводительством Джона Литльстрита, сумевшего захватить даже Норвич, — с другой, добились ряда уступок. Король и графы признали за крестьянами личную свободу и согласились на отмену ряда дворянских привилегий. Однако, обманув этими мнимыми уступками крестьян, заставив их разойтись и

вслед за тем казнив их вождей, а вместе с ними и несколько сот передовых крестьян, король взял назад все свои обещания, хотя крепостное право оказалось свергнутым навсегда.

В этом движении особенно заметная роль принадлежала лоллардам, на которых и обрушились сильнейшие удары расправы.

„Всякий лоллард, которого удавалось открыть,—говорит Каутский,—безусловно считался преступником и наказывался смертью".

Крушение неоллардовского движения в Англии хронологически почти совпало с возникновением нового, еще более грандиозного и замечательного движения, распространившегося в Богемии и известного под именем таборитского.

„В 1418—1421 годах, за 500 лет до русской и германской революций, Табор, подобно тому как наша Москва, был центром всех еретически-социальных и коммунистических стремлений в Европе".

Такими словами начинает проф. Беер главу: „Таборитский коммунизм и конец Табора" в своей „Всеобщей Истории". И в этих словах нет никакого преувеличения. Сюда, в Табор, стекались в XIV в. все коммунистически настроенные деятели, подвергавшиеся гонению в других странах: из южной Франции бежали сюда вальденсы и альбигойцы, из Германии и Нидерландов—беггарды, называвшиеся здесь пиккардами.

Рост городской торгово-промышленной жизни, серебряные рудники, явившиеся источником богатства и экономического расцвета Богемии и „золотой Праги", привлекали сюда множество предприимчивых людей, особенно немцев, захватывавших в свои руки промышленность и торговлю; на-ряду с усиливавшимися социальными антагонизмами рос и усиливался, таким образом, и антагонизм национальный. Вот почему дух национальной независимости и борьбы за нее находил здесь свое наиболее резкое в эти века выражение, тем более, что знамя этой борббы поднял такой исключительно талантливый человек, каким был пражский священник и профессор Иван Гус (род. в 1369 г., сожжен 6-го июля 1415 г.).

В сущности говоря, гуситское движение—это чистейшей воды антинемецкое и антипапистское движение. Поэтому-то Гус и явился национальным вождем, объединившим под своими знаменами положительно всю Богемию: помещиков, рыцарей, духовенство, горожан, крестьян, мастеров и подмастерьев, рабочих и батраков.

Но этим же общенациональным характером гуситского движения объясняется и то многообразие оттенков и социально-политических программ, которое отличает собой это движение.

В гуситском движении различаются два основных направления: дворянско-мещанское, выступившее под именем каликстинского (от слова calix—чаша) или утраквистского (от слова utraque), ибо они требовали причастия под двумя видами: чашей и хлебом—(sub utraque specie), и рабоче-крестьянское.

К последнему примыкали сельские и городские рабочие, ремесленники, крестьянская беднота, даже обедневшие дворяне. Здесь господствовали не столько религиозные, сколько социальные устремления, и тем более революционные, чем многочисленнее становился класс пролетариата, естественный носитель коммунистических идеалов.

1415 год был решающим годом: казнь Ивана Гуса подняла против ига немецко-папской знати и умеренных, и коммунистов. Им пришлось выдержать колоссальнейшую борьбу против сильнейшего противника. Свыше 150 тыс. рыцарей крестовым походом двинулись против гуситов, но вынуждены были отступить, встретив упорное сопротивление чехов. В 1433 году они заключили мир, сделав гуситам ряд уступок, хотя и не удовлетворивших коммунистов.

Эти последние были тем более не удовлетворены, что наибольшие жертвы в борьбе с папскими крестоносцами выпали именно на их долю. Коммунисты хотели, конечно, большего. Они считали друг друга братьями, не знали „моего“ и „твоего“, все делили между собой.

„На земле не должно быть ни королей, ни властелинов, ни подданных, налоги и подати должны быть уничтожены; никто не может принудить к чему-либо другого, ибо все должны быть братьями и сестрами“.

Вот в чем заключался тот идеал, к которому стремились коммунисты из Табора, организовавшиеся в сплоченную боевую партию и отстаивавшие свое дело силой меча.

Охваченные религиозно-коммунистическим экстазом, они беззаветно отдавались служению своей идее, одними из энергичнейших и наиболее пламенных проповедников которой были Прокоп Одноглазый и Мартин Гауска. Более умеренное направление таборитов возглавлял Иван Жижка, вступивший впоследствии с крайними коммунистами в ожесточенную борьбу, в которой пали и Гауска, и Прокоп Одноглазый, сожженные в 1421 г. в Рауднице.

И Гауска, и Прокоп Одноглазый были вождями самой крайней коммунистической оппозиции, известной под именем адамитов. Они отвергли все законы и установления цивилизации и, если правильно передают источники, моногамный брак, замененный, будто бы, ими многоженством.

В 1424 г. Жижка умер, и руководство таборитами перешло к двум Прокопам. Спустя 10 лет — 30-го мая 1434 г. Табор пал под ударами мещанско-рыцарской контр революции. Бой у Липара по ожесточению и кровопролитности едва ли имеет в истории себе подобные сражения: он еще раз доказал, что коммунисты умирают, но не сдаются.

Но и после поражения 30-го мая табориты, как это вполне естественно, не были уничтожены; их идеи нашли своих продолжателей в лице богемских братьев, братьев Хельчицких и т. п. сект.

Если принять начальным годом существования Табора 1415 г., то коммунистическое господство продлилось, несмотря на множество самых неблагоприятных обстоятельств, целых 19 лет,—срок исключительный, указывающий на колоссальную жизненность коммунистических идей, побеждавших все препятствия.

Объяснение этому необычайному явлению можно найти в удивительной организованности и дисциплине таборитских масс. Строй их жизни был строго-военный — вот, действительно, классический образец „военного коммунизма“!

Табориты первые в истории устроили регулярную армию на основе всеобщей воинской повинности. Они первые дали

примеры военного искусства, построенного на принципах разделения по роду оружия, маршировки и маневрирования.

„Во всех этих отношениях они являются творцами нового военного дела, отличного от средневекового... Военные способности таборитов подкреплялись еще их энтузиазмом и бесстрашием; для них не существовало компромисса, они не знали остановок на избранном пути. Для них не было иного выбора, как победить или умереть. Они стали самыми страшными воителями Европы. Своим военным террором они спасли гуситскую революцию, подобно тому, как впоследствии, в 1793 году, санкюлоты спасли своим террором буржуазную революцию 1789 г.“.

Эту прекрасную характеристику, данную таборитам Каутским, мы в праве дополнить новыми чертами. Мы можем сказать: „и подобно тому, как большевики 1917—1922 гг. спасли пролетарскую революцию“.

В самом деле, если Каутский делает честь санкюлотам 1793 г., считая их духовными наследниками великого Табора, то он не должен был бы отказывать в этой чести и Российской Коммунистической партии, пронесшей русскую, а вместе с тем и мировую революцию через все бесчисленные испытания и своими усилиями добившейся небывалой в истории человечества победы трудящихся.

Но Табор пал, и не только потому, что коммунистический характер его общественной организации стоял в противоречии с состоянием производительных сил Богемии. Коммунистический характер русской революции и системы рабоче-крестьянских советов также не оправдывается уровнем развития производительных отношений. Конечно, проводить наалогию между коммунистическим Табором и Советской Россией можно cum grano salis: капиталистические отношения в России в XX в. неизмеримо более подготовили возможность коммунистической революции, чем это было в 1434 г., т.-е. почти 500 лет назад. Но, даже учитывая это последнее обстоятельство, нужно признать, что успехи нашей революции, как и таборитской, лежат в значительной степени в том искусстве маневрирования, которым мы владеем настолько же хорошо в политике, насколько хоро-

що им владели табориты в войне. Но, к сожалению, только в войне... Если бы табориты владели оружием политико-экономической диалектики, их существование не стояло бы в такой исключительной связи с их военными успехами. Но и отсутствие у них диалектического оружия имеет свои глубокие основания, лежащие в конечном итоге в той же экономике общественных отношений: диалектическое оружие было бы не по руке средневековому красному рыцарю; оно ждало красного воина, вышедшего из рабочего класса, носителя лучших надежд XX века...

Конец XV и начало XVI веков в истории коммунизма представляют необычайный интерес.

С одной стороны, в этот период времени обнаруживается с поразительной ясностью сила коммунистического движения, не только не задавленного и не уничтоженного кровавыми альбигойскими войнами и крестовым походом против таборитов, но, наоборот, вспыхнувшего и разгоревшегося в грандиозный пожар великих крестьянских восстаний 1476—1525 годов. С другой стороны, это был век, когда делались первые попытки связать коммунистический идеал с продуманным анализом общественного развития и дать социологическое объяснение рисующейся в исторической перспективе необходимости преобразовать мир на коммунистических началах.

И не случайно, конечно, что „Золотая книжечка“ Томаса Мора, написанная им в 1516 году в Англии, в течение следующих восьми лет была переиздана в Швейцарии и Германии. Друзья Мора в этих странах поспешили широко распространить „Утопию“, ибо в систематической и научной—а „Утопия“ по тому времени была в известном смысле этого слова научным произведением—защите коммунизма тогда была глубокая потребность. Воздух всей Европы, и особенно Германии, был насыщен коммунистически-революционным электричеством, то и дело разряжавшимся грозами социальных потрясений. Воздух революции доносился и до Англии, где жил Мор, и до Фландрии, куда он дважды ездил.

Первая четверть XV века подытожилась кровавым пора-

жением коммунистов. Однако, дух великого Табора продолжал бродить по Европе, переходя из одной страны в другую и всюду нарушая покой одряхлевших феодалов и рождающейся буржуазии. Табориты и их проповедники попадаются всюду, вплоть до Англии и Испании.

„Из Дофинэ,—цитирует Каутский „Историю немецкой реформации“ Бецольда,—народ посылал в Богемию помощь деньгами и начал по-таборитски избивать господ. Больше всего таборитских эмиссаров мы находим в южной Германии“.

Таборитское влияние особенно сильно сказалось в Саксонии и Франконии. Оно и неудивительно. Ведь, Саксония со своими горными богатствами во Фрейберге, Шрекенштейне, с иохимстальскими и мариенбургскими серебряными рудниками уже с конца XV столетия была крупным промышленным центром с множеством энергичных и революционно настроенных рабочих. Такие города, как Цвикау, вошли в историю не только благодаря своему хозяйственному значению (Цвикау — центр хлебной торговли), но в неменьшей степени и благодаря происходившему там коммунистическому движению. Ткачи и рудокопы Цвикау, во главе со своими вождями Максом Штюбнером и Николаем Шторхом („фанатики Цвикау“), были, по словам Каутского, первыми осмелившимися открыто заявить (в 1520 г.) о своем коммунистическом существовании. Фома Мюнцер тоже вышел из этой коммунистической общины Цвикау.

Во Франконии подвизался Иоганн Богемец, прозванный Пфайфером (флейтистом) из Никласгаузена (Богемия). Он вел сильную коммунистическую пропаганду, предсказывая наступление дня, когда „князья и господа принуждены будут работать за поденную плату“. Он даже подготовлял вооруженное восстание, не осуществившееся только вследствие беспечной беззаботности богемца и наивной доверчивости к князьям еще мало сознательных крестьян.

Нет сомнения, что целый ряд крестьянских восстаний этой эпохи духовно и отчасти организационно связан с таборитскими идеями и их носителями. Все эти восстания, как, напр., восстание, подготовлявшееся „Союзом лаптя“ (1493 г.), или крестьянский бунт „Бедного Конрада“ (1514 г.)

и ряд других, были только предвестниками 1525 года, когда разразилась великая крестьянская война-освободительница.

Положение крестьян в это время было действительно исключительно тяжелым. Налоги и подати угнетали, как никогда, при чем римская церковь соперничала в этом отношении с немецким дворянством. Нечего и говорить, что никаким авторитетом и уважением со стороны крестьян ни те, ни другие не пользовались.

Что касается церкви, то ее ростовщическо-эксплоататорский характер был очевиден, и не было секретом даже для широких народных масс, что „святой престол“ ничем не брезгал для выколачивания своих доходов—даже обложением публичных домов. О дворянской эксплоатации и говорить не приходится. Но по отношению к духовенству и дворянство занимало враждебную позицию: церковь была сильным конкурентом, перебивавшим барыши в свою пользу и богатевшим, таким образом, за счет дворянских доходов. Средние городские слои, ремесленники и рабочие терпели нужду вследствие дороговизны, плохого заработка и господства монополии нескольких торговых домов, в роде знаменитых Фуггеров.

„В 1517 году общее брожение достигло такого напряжения,—пишет Бебель в своих „Крестьянских войнах в Германии“,—что для взрыва требовался только внешний повод... Недовольство и неудовлетворенность охватили все слои народа. Каждый чувствовал, что живет накануне великого переворота“...

Германская реформация Лютера и Меланхтона действительно явилась таким „великим переворотом“. Реформация подвела идеологическим образом итоги экономическому развитию Германии, переросшей уже старые формы папизма и римской зависимости. Она явилась знаменем национальной независимости буржуазии, ощущавшей в себе творческие силы в борьбе с мрачным феодализмом. В этом смысле лютеровская реформация может быть уподоблена Великой французской революции. Как та, так и эта разбили цепи феодализма, уничтожили своего угнетателя—дворянство—и расчистили путь для безраздельного и единоличного угне-

тения народных масс буржуазией. Вооруженная книгопечатанием, новыми морскими путями, изобретением пороха и усовершенствованной артиллерией, наконец, успехами гуманизма, шедшего из Италии яркими лучами возрождающихся наук и искусств (Леонардо да-Винчи, Рафаэль, Корреджио), буржуазия стремилась к единой и сильной государственности. Немецкой буржуазии нужно было свое, немецкое государство. Недаром же бедный немецкий рыцарь, один из авторов знаменитых „Epistolae obscurorum virorum“ („Писем неизвестных людей“) Ульрих фон-Гутен написал в 1520 г., т. е. за год до Вормсского собора, где окончательно было провозглашено лютеранство, стихи, в которых говорил: „Прежде я писал по-латыни, что не всякому было понятно. Теперь я взываю к отечеству, к тевтонской нации на ее языке, чтобы она отомстила за все“.

Во главе этой реформации стоял сын саксонского рудокопа Мартин Лютер (1483—1546 гг.), человек исключительного темперамента и смелости, но, впрочем, и такого же исключительного оппортунизма. Выступивши резко и пламенно против папы, князей, дворян и купцов, которых он громил как грабителей и угнетателей крестьян, призывая последних к настоящей революции, зовя „омыть руки в крови“ церковных эксплоататоров, Лютер очень скоро изменил этому революционному настроению, предал крестьян и рыцарей и стал на защиту дворянско-княжеской власти.

Сколь неизмеримо выше, величественнее и героичнее оказывается по сравнению с Лютером-„Люгнером“ („Лжецом“, как его назвал Мюнцер) образ другого деятеля этой эпохи—Фомы Мюнцера, крестьянского и коммунистического вождя войны 1525 года!

Томас Мюнцер родился в 1490 или 1493 г. (точно это не установлено) в зажиточной семье. Сделавшись впоследствии священником и учителем, он попадает в 1520 г. в Цвикау, где сближается с Лютером, и так же, как и его друг, выступает на борьбу с папством.

Характерно для Мюнцера, что скоро он сделался проповедником церкви св. Екатерины, где был „алтарь подмастерьев“,

попросту говоря, место сборища, клуб ремесленных рабочих. Мюнцер здесь сблизился с Николаем Шторхом, одним из „фанатиков", о которых мы говорили выше. Вот где Мюнцер черпал силы для своих коммунистических настроений! Вот где формировались и закалялись его коммунистические убеждения!

Мюнцер действительно становится уже к 1521 г. коммунистом и, спустя некоторое время, решительно разрывает с Лютером, занявшим определенно контр-революционную позицию. Уже в 1522 г. Лютер выступил против коммунистического движения в Виттенберге, а в 1524 г., вероятно, под влиянием личных впечатлений, вынесенных от поездки по Тюрингии и Саксонии, он пустил в ход все свое пламенное красноречие, чтобы остановить развивающееся крестьянское восстание.

Он говорил крестьянам: „Вы должны терпеть. Страдание, страдание, крест, крест, и ничего более—такова доля христианина. Спасению души бедного человека много способствуют те лишения и та масса работы, которая лежит на его плечах, иначе он не знал бы удержу, иначе его жизнь исполнилась бы довольства" (Бебель, цитир. соч.).

Крестьянство от подобных речей только раздражалось, продолжая накоплять свою революционную энергию, порою уже прорывавшуюся в бурных выступлениях (напр., в Алльштетте в марте 1524 г., когда, следуя совету Мюнцера положить конец „безбожному поклонению икон", богомольцы разгромили капеллу). Лютер в это время бросал на головы восставших крестьян все свои громы контр-революционных проклятий. Он писал в одном из своих посланий: „Их (крестьян) нужно разгонять, душить, убивать, убивать, как бешеных собак".

Бебель приводит следующие замечательные по своему цинизму обращения Лютера к князьям: „Поэтому, милые господа, теперь освобождайте, спасайте, помогайте, сжальтесь над бедными людьми. Теперь колите, рубите, уничтожайте, кто как может... Слава тем, кто погибает при этом, повинуясь слову божию, исполняя его завет: более праведной смерти нигде не найти".

„Нужно перебить всех крестьян. Невинных спасет бог; не сделает он этого, они, конечно, не невинны. Ослу требуется пища, ноша и бич (Cibus, onus et virga asino). Набита их голова сеном, не слушают они слов, безрассудны они,—пусть испытают бич и оружие: это им будет по заслугам. Пусть свищут пули среди них, а то они наделают еще в тысячу раз худших дел"...

Такой откровенный призыв к крестьянской резне беспримерен в истории. Лютера не превзошел в этом отношении даже генерал-жандарм Трепов со своим историческим приказом: „Патронов не жалеть", не превзошел даже такой добрый лютеранин, как социал-палач Носке, заставлявший „пули свистать" среди коммунистических германских пролетариев!..

Вполне понятно, что Мюнцеру ничего не оставалось, как серьезно и по-настоящему начать готовиться к отпору. Под руководством Лютера готовилось бешеное нападение дворян и мещан на крестьян и рабочих. Вся мощь обновленного реформацией государственного аппарата готовилась обрушиться на головы бедноты и коммунистов, нужно было приготовиться к достойной встрече, и Мюнцер начал готовиться.

В этой подготовке к самозащите Мюнцер проявил громадный талант организатора и стратега. Хорошо понимая, что против дворянского войска, снабженного даже артиллерией, крестьянам не устоять при всем воодушевлении, Мюнцер в Мюльгаузене, в монастыре, устроил целый пушечный завод, где лил снаряды и выделывал орудия самого сильного калибра. Он обратил самое серьезное внимание на обучение крестьян военному строю; он избрал местом своего пребывания Мюльгаузен, откуда поставил своей целью организовать революционное движение всей средней Германии (Гессен, Тюрингия, Саксония). Мюнцер здесь ведет большую подготовительную к восстанию работу, при чем очень много внимания уделяет мансфельдским рудокопам. Мансфельд был самым значительным в Тюрингии рабочим центром, доставлявшим всей Германии медь, золото и серебро. Здесь во времена Карла V (1519—1558 гг.) рабочие считались тысячами, при чем все они были хорошо вооружены

и отличались смелым, независимым характером. На ряду с рудокопами выделялись такими же качествами и кузнецы, которых некоторые источники считают главными зачинщиками рабочих возмущений. Мюнцер правильно учел эти особенности „мансфельдских братьев“, когда успех подготовлявшегося восстания возлагал именно на них.

Вот почему Мюнцер вошел с ними в сношения, убеждая их поскорее браться за дело. Очень интересно в этом отношении письмо Мюнцера, обращенное к рудокопам Мансфельда: „Время настало, убеждайте ваших братьев не презирать слова божия, иначе им грозит погибель. Вся Германия, Франция и Италия поднялись. На святой неделе разрушено четыре монастырских церкви на Фульде. Крестьяне Клетгау, Гегау и Шварцвальда восстали в числе 30 тысяч, и рать их прибывает с каждым днем. Я боюсь только, чтобы глупых людей не увлекли фальшивыми договорами, в которых они не разглядят злого умысла. Если вас будет хоть трое, твердо верующих в бога, одушевленных одним желанием прославить его имя и честь, вы не побоитесь и сотни тысяч человек. Итак, за дело, за дело! Пора, злодеи струсили, как псы. Возбуждайте ваших братьев к согласию и уговаривайте их снаряжаться. Давно, слишком давно пора, скорей же, скорей, за дело, за дело! Не поддавайтесь, если даже враги будут обращаться к вам с добрым словом. Не трогайтесь бедствиями безбожников. Они будут молить вас и плакать перед вами как дети, но не жалейте их. Сам бог приказал так через Моисея. Нам он открыл то же. Возбуждайте села и города, в особенности горцев и других добрых людей. Мы не должны более спать. Смотрите, пока я писал эти слова, ко мне пришло известие из Зальца, что народ хотел выбросить из замка амтмана герцога Георга за то, что он замышлял тайно погубить троих. Крестьяне Эйхсфельда справились со своими дворянами, они не хотят жить их милостью. Со всех сторон пред вами много примеров, принимайтесь же за дело. Пора, Балтазар и Бартель, Крумпф, Фельтен и Бишоф, беритесь каждый за свою работу. Передайте это письмо вашим товарищам горцам. Хотел бы так поставить всех братьев, чтобы их мужество

было тверже всех замков безбожных злодеев во всей стране. За дело, за дело! Железо горячо, куйте его! Пусть ваши мечи не остывают от теплой крови. Пока злодеи живы, вы не освободитесь от человеческого страха. Вам нельзя говорить о боге, пока вами управляют. Итак, за дело, покуда еще не ушло время! Вами предводительствует бог, следуйте за ним. Прочитайте, что сказано у Матфея. Не робейте же,— с вами бог! Бог говорит нам: не бойтесь, вам нечего пугаться этой толпы. Не ваша идет война, а господня. Не за себя вы боретесь. Мужайтесь!..“

Мы почти полностью воспроизвели это письмо, цитируемое Каутским, так как оно чрезвычайно ярко рисует энергичный и непримиримый характер Мюнцера, этого „революционного плебея“, как его называет Ф. Энгельс.

В этом письме Мюнцер как бы оценивает опыт всех предшествовавших крестьянских движений и не только Германии, но и других стран. Он предостерегает крестьян как бы против той доверчивости, которая погубила крестьян в 1381 г. после предательского убийства королем Ричардом Уота Тэйлора.

Главное, таким образом, условие успеха — недоверие к сладкопевцам-врагам. И затем—смелость и быстрота.

„Скорее, скорее за дело! Не робейте! Не бойтесь!“ вот лозунг, бросаемый Мюнцером в гущу народного движения. Нельзя не заметить в этом письме и того места, которое посвящено „добрым людям“ и „товарищам горцам“,—вот на кого была вся надежда у Мюнцера, этого, по его словам, божьего воина против безбожников.

Одновременно с организационной работой Мюнцер, не переставая, вел и агитационно-пропагандистскую; еще до 1525 г. Мюнцер опубликовал ряд своих сочинений: „Порядок и исчисление немецких служб в Алльштетте, утвержденных свящ. Т. Мюнцером“, „Немецкая евангелическая месса“, „Протест“, „Разоблачения ложной веры сего вероломного мира“.

В этих сочинениях, как и в проповедях и письмах своих (наприм., к Христофу Н. в Эйслебене), Мюнцер изложил свое учение, сущность которого сводится к следующему.

Нельзя стремиться к богатству и почестям. Нельзя служить богу и богатству. Кто стремится к богатству, тот отрывается от бога. Недостаточно принять несколько стихов Евангелия—люди голодны, они хотят есть.

Но никто не хочет и не думает помочь бедноте: „Посмотрите. Главной поддержкой ростовщичества, воровства и грабительства являются наши владыки и князья. Они присвоили себе в собственность все живущее. Рыбы в воде, птицы в воздухе, растения на земле—все принадлежит им. А потом они распространяют среди бедных заповедь господню и говорят: „бог сказал—не укради"; но сами они не следуют этому. Таким образом, они притесняют всех людей, они грабят всех живущих, бедных ремесленников и земледельцев" [1].

Мюнцер видит в этом одну из причин возмущения против них бедноты. Возмущение же можно устранить только одним путем—устранением частной собственности и установлением общности имуществ.

Князья, по словам Мюнцера,—это плети, которыми бог наказывает мир в своем гневе. Они просто палачи и жандармы, и в этом все их ремесло. Их надлежит уничтожить, и это способна сделать вера, которая может сделать все.

Мюнцер с восторгом говорит о Платоне и Апулее.—Вера поможет создать прекрасный народ,—говорит Мюнцер,—о котором мечтал философ Платон („De republica") и Апулей („Золотой осел").

Этот прекрасный народ—коммунистический народ. У них все общее, как в мюльгаузеновской общине, где, по словам Меланхтона, всякий, нуждающийся в хлебе или сукне, шел к первому попавшемуся человеку и требовал у него нужных вещей на основании христианского права. Ибо, по Мюнцеру, основной принцип евангелия: „omnia sunt communia" (все—общее).

Правда, мюльгаузеновская община коммунистов была очень невелика, да притом находилась, так сказать, в буржуазном окружении: ведь, большинство жителей Мюльгаузена при-

---

[1]) Цитир. по Каутскому.

надлежало к зажиточным ремесленникам, группировавшимся вокруг своего рода социал-соглашателя Пфейфера. Они и Пфейфер вынуждены были поддерживать Мюнцера, потому что, воспользовавшись решимостью коммунистов, пфейферовцы рассчитывали сбросить иго 96 патрициев, засевших в городском совете.

Вот почему в Мюльгаузене Мюнцер и его товарищи были одиноки, и поддержки в революционном смысле этого слова ожидать им здесь было неоткуда. Поэтому-то когда перед Мюнцером встал вопрос о необходимости подготовиться к „последнему и решительному" бою, он покинул Мюльгаузен и с 300 товарищей двинулся во Франкенгаузен, отличавшийся не только стратегической выгодностью позиции, но и близостью к мансфельдским рудокопам. Но надежды Мюнцера на рудокопов тоже не оправдались: битва при Франкенгаузене (15-го—16-го мая 1525 г.), когда против 8000-ной хорошо обученной и вооруженной армии трех князей (герцогов—брауншвейгского, саксонского и гессенского) выступило почти столько же необученых крестьян, окончилась поражением последних. Мюнцер был захвачен в плен и казнен. Спустя неделю пал Мюльгаузен. Пфейфер с наиболее решительными из своих друзей пытался пробиться в Верхнюю Франконию, но они тоже были схвачены и уничтожены. Это поражение мюнцеровцам стоило потоков крови: князья убили более 5000 крестьян и казнили свыше 300 пленных.

Так закончила свое существование вторая после Табора коммунистическая община—героическая предвестница героической Парижской Коммуны.

Особенностью мюнцеровского движения было сочетание крестьянского и рабочего движения с преобладанием, впрочем, как это и должно было вытекать из классового соотношения сил, крестьянских интересов. Эти интересы нашли себе яркое выражение в многочисленных случаях представления городским советам и владетельным особам так называемых „пунктов" или „статей". Так, во время мюльгаузеновских событий Пфейфер от лица крестьян представил 16 пунктов, в Эльзасе крестьяне выработали 12 своих

статей и т. д. Но наиболее замечательны те 12 статей, которые Бебель справедливо называет „манифестом крестьян“, и которые, возникнув в Швабии, распространились по всей Германии. Вероятным вдохновителем 12 статей, если не автором, был Мюнцер, мировоззрение которого, таким образом, в известной степени нашло в них свое отражение, но только в известной степени; 12 статей слишком поссибилистски построены—в них нет той революционной горячности, которая отличает собой язык Мюнцера.

Чего, в самом деле, требовали крестьяне в этих 12 статьях? Самое главное требование их, на наш взгляд, изложено в пункте 3-м, где говорится: „До сих пор принято было считать нас чужой собственностью (крепостными), а Христос избавил и искупил своей пролитой драгоценной кровью всех нас, последнего пастуха точно так же, как и самого высокопоставленного господина, без исключения. Поэтому в писании говорится, что мы свободны, и мы хотим быть свободными“. Крестьяне, однако, под свободой не подразумевают какой-либо анархии, безначалия, распущенности. Они готовы повиноваться властям, но только „избранным нами и назначенным властям“.

Параллельно с этим требованием личной свободы и раскрепощения крестьяне остальные статьи пополнили требованиями экономического характера: против малой десятины (десятина со всех плодов, тогда как большая десятина бралась со всего, что обрабатывалось помощью плуга), против чрезмерностей барщины и поборов (ст. 6, ст. 7), за право участия в лесных, водных, луговых и пашенных угодьях (ст. ст. 4, 5, 10), против налога, называемого посмертной пошлиной, когда „вдовы и сироты так постыдно, противно богу и чести, ограблялись и лишались своего достояния“ (ст. 11). В этих же статьях выдвигается мысль о передаче в распоряжение общины тех земельных угодий, которыми завладели дворяне.

Требования до чрезвычайности скромные и законные даже с точки зрения самых лойяльных по отношению к буржуазно-помещечьему обществу взглядов и, однако, стоившие крестьянству потоков крови и моря огня. Крестьяне храбро сражались и геройски умирали в борьбе против своих клас-

совых угнетателей, но они были поражены одним тягчайшим пороком—узостью, партикуляризмом, неспособностью к организованно-методической тактике. И они были побеждены.

В движении 1525 г. и нескольких последующих лет, перекинувшемся из собственно Германии в Швейцарию, Моравию, Нидерланды, немалая роль принадлежит и секте, известной под именем анабаптистов. С анабаптистами поддерживал связь и Мюнцер. Наибольший интерес в этом анабаптистском [1]) движении представляет собой Мюнстер, богатый епископский город на северо-западе Германии.

Здесь так же, как и в Мюльгаузене, шла борьба между патрициями и демократами, которым и удалось победить первых и захватить в свои руки власть, опираясь на поддерживавший их класс ремесленников.

В основе этой борьбы, приведшей к тому, что Мюнстер был провозглашен (1533 г.) евангелическим городом, лежали достаточно резко обозначившиеся здесь классовые противоречия, именно противоречия между богатым духовенством и городской демократией. Ремесленники же и, вообще, народ поддерживал демократов тем охотнее, чем сильнее, с одной стороны, он страдал от эксплоатации духовных и светских князей, и чем, с другой,—тяжелее становилось жить при возрастающей дороговизне жизни вообще. В это время проповедь и деятельность анабаптистов (Ротман, кузнец Шредер, Ян Матис, Иоанн Бокельзон Лейденский и др.) усилилась настолько, что Мюнстер оказался в руках анабаптистов. Интересно, между прочим, то обстоятельство, что в Мюнстер стеклись, как ныне в Москву, коммунисты из разных стран—из Нидерландов (Ян Матис), из Швейцарии. Попытки епископа и князей прогнать в союзе с демократией коммунистов успехом не увенчались, и Мюнстер стал „Новым Иерусалимом“ коммунизма. Общественный строй, установленный здесь коммунистами, мог бы быть назван, впрочем, коммунистическим в весьма условном смысле. Частная соб-

---

[1]) Анабаптисты—сторонники крещения не в детском, а в зрелом возрасте, религиозные коммунисты, с общностью имущества и равенством потребления.

ственность была уничтожена лишь постольку, поскольку это вызывалось потребностями военного времени.

Все буржуазные россказни об общности жен и тому подобных небылицах давно уже опровергнуты.

Почти полуторагодичное существование этого замечательного города оказывалось исключительно тяжелым; Мюнстер терпел страшный голод, и люди вынуждены были есть кошек, крыс и собак, а мох заменял им хлеб. Все лошади были в это время уже съедены. Между тем войной против Мюнстера шла вся Германия. Час решительной схватки приближался. По всей Германии баптистские очаги были затушены. Единственная страна, где было сильно положение баптистов, и откуда могла притти помощь Мюнстеру, были Нидерланды. Они и дали Мюнстеру несколько тысяч новых защитников. Но нужно было больше.

Тогда составлен был смелый план - поднять восстание в Амстердаме, поднять Нидерланды и, пробившись сквозь полчища осаждающих Мюнстер, принести ему помощь и избавление. План этот, однако, не удался. Амстердамское восстание потерпело фиаско, и Мюнстер был предоставлен самому себе. После героической, но безнадежной борьбы он пал (26-го июня 1535 г.). Спустя 7 месяцев были казнены после страшных пыток мюнстерские вожди: Иоанн Лейденский, суконщик Книпердоллинг, Крехтинг и др.

„Анабаптизм, дело пролетариата, да и всей вообще демократии в германской империи, был окончательно подавлен", говорит Каутский, заканчивая обзор этого периода пролетарской борьбы за социализм. Да, это так. Но также верно и то, что дело пролетариата было подавлено руками в известной мере той же самой демократии.

Предательство „демократии" и „социал-демократии" имеет свою историю: еще до событий российской и германской революций демократы с успехом делали свое каиново дело в Таборе, Мюльгаузене и Мюнстере.

IV. Ранние утописты.

1. Томас Мор.

В то время, как европейский материк потрясался крестьянскими войнами и бешеной расправой дворянства с восставшими, в Англии совершался процесс, охарактеризованный Т. Мором как поедание овцами людей.

Маркс в своем „Капитале“ дал блестящий очерк этого процесса с момента исчезновения крепостной зависимости (конец XIV века) и особенно с конца XV века и начала XVI века. К этому времени относится уничтожение феодальных дружин, везде „бесполезно переполнявших дома и дворы“, сопровождавшееся выбрасыванием на рынок массы свободных, как птицы, пролетариев (Маркс).

Этот процесс усиливался еще и тем, что крупные феодалы стали сгонять крестьян с их земель и занимаемых ими участков, несмотря на то, что крестьяне имели на эти земли такие же права, как и сами феодалы. Впрочем, голое право феодального закона было, конечно, скорее на стороне феодала, чем на стороне крестьян. Ведь, еще в 1235 году был издан мертонский статут, которым защищалось право дворянской собственности против арендаторов (копигольдеров, liberi tenentes и т. д.), а в 1285 г. вестминстерский статут давал право „владетелю менора, оставив своим людям и поселянам достаточное пастбище, пользоваться остальным“. Таким образом, лендлорды были, в сущности говоря, полными хозяевами всей земли. Вот почему писатель XV века Россус уже говорил о разрушении и гибели деревень.

Процесс капитализации Англии совершался под знаком жгучей нужды феодалов в деньгах, ибо,—как говорит Маркс, „старое феодальное дворянство пожрали крупные феодальные войны, а новая знать была дитя своего века, и для нее деньги были самой могущественной силой“ [1]).

„Превращение пашни в пастбище для овец стало лозунгом для феодалов“ (I, 174).

Маркс приводит из „Описания Англии“ Гаррисона следующее характерное место: „Жилища крестьян и хижины рабочих насильственно разрушены или брошены на произвол судьбы. Если мы сравним теперешнее состояние каждого рыцарского имения со старыми документами (описями), то увидим, что исчезли бесчисленные дома и мелкие крестьянские хозяйства; что земля прокармливает теперь гораздо меньшее количество людей; что многие города пришли в упадок, хотя на-ряду с этим расцвели новые... Я мог бы порассказать кое-что о городах и деревнях, которые были разрушены и превращены в пастбища для овец, и от которых остались только помещичьи дома“.

Но еще более красочно рисует картину тяжелого положения английского крестьянства сам Т. Мор в своей „Утопии“, заставляя Рафаила Гитлодея высказать следующие мысли: „Есть еще одна,—говорит он,—чисто - местная причина, свойственная исключительно вашему острову.—А в чем заключается она?—спросил Рафаила кардинал“ (Мортон, с которым ведет Гитлодей беседу).—„В бесчисленном количестве овечьих стад, которые теперь (т.-е. в начале XVI века, *А.В.*) покрывают всю Англию. Эти повсюду смирные и нетребовательные животные у вас оказываются до того жестокими и прожорливыми, что бросаются на людей и прогоняют их с земли, с насиженных мест, домов и деревень... Действительно, ко всем местам, где собирается нежная и драгоценная овечья шерсть, спешат благородные богачи и даже достопочтенные аббаты, чтобы оттягать себе участки земли. Ни привилегии, ни доходы с поместий, ничто не удовлетворяет этих жалких людей; им мало того,

---

1) Маркс, „Капитал“, т. I, стр. 608, изд. 1899 г.

что проводят жизнь свою в праздности и удовольствиях, в тягость обществу и без пользы государству. На протяжении многих миль в окружности они лишают почву всякой обработки и превращают ее в пастбища, они сравнивают с землей дома и целые деревни, оставляя только церкви, да и то с тем, чтобы устраивать в них хлевы для баранов. Самые населенные и прекрасно обработанные земли превращаются благодаря им в пустыни"...

Феодалы, охваченные жаждой денег, не стеснялись в средствах для достижения этих целей: „честных крестьян выгоняют из домов—одних обманом, других силою,—говорит Мор в „Утопии",—в лучшем случае длинным рядом притеснений и судебных волокит, так что, в конце-концов, они принуждены бывают продать свою собственность... И вот эти семейства... кочуют по полям и дорогам: мужчины, женщины, вдовы и сироты, отцы и матери с малыми ребятами. С плачем покидают эти несчастные ту кровлю, под которой они родились, землю, которая их кормила, и не знают, где искать себе пристанища". В результате они вынуждены,—говорит Мор,—спуститься к воровству, а вслед затем подняться на виселицу.

Эта характеристика победоносного шествия английского капитализма — через разрушение деревень, обезземеление крестьян, жестокие казни—не вызывает никаких сомнений в полной исторической правдивости.

В 1533 г. был издан акт, которым констатировалось, что в руках некоторых собственников скоплялось до 24.000 овец. Английское правительство, видя угрожающее разрушение национального хозяйства, а следовательно, как писал Бэкон, городов, церквей, десятин, делало попытки законодательной борьбы с бедствием.

В 1489 г. был издан закон, которым воспрещалось разрушать крестьянские дома с 20 акрами (7 дес.) и более земли и обязывавший восстановить те, которые оказались разрушенными.

В 1514 г. был издан новый закон о восстановлении разрушенных ферм в течение одного года со дня его издания. Закон 1515 г. грозил отнятием половины земельного имуще-

ства не исполнившим первого требования. Наконец, в законе 1534 г. ограничивалось право собственности на овец, количество коих в одних руках не должно было превышать 2.400 шт.

Нечего и говорить, что все эти законы оставались на бумаге, будучи решительно бессильны остановить этот разрушительный для крестьянства процесс.

Англия к этому времени столкнулась лицом к лицу с Испанией, могущественным конкурентом на мировом рынке, торговавшим шерстью. Еще в XIII веке Англия организовала на континенте свои морские торговые базы—степлерство (staple-trade); в XIV веке она сумела через степлерство твердой ногой опереться на европейский берег в Калэ и Брюгге. В царствование Генриха VII (1457—1509 гг.) сила денежного торгового капитала в Англии была такова, что требовала себе внешних рынков—здесь же мощный испанский соперник грозил оказаться победителем.

„Как можно больше шерсти!"—вот боевой лозунг английского молодого капитализма. В жертву ему и опустошались пашни, деревни, поместья. Естественно, что против такой силы экономически господствующей потребности не могли устоять никакие законы—они, действительно, и оказывались совершенно ничтожными.

Больше того. Реформация дала еще новый толчок, и гораздо более сильный, этой экспроприации народных масс. „Уничтожение монастырей превратило их обитателей в пролетариат. Сами церковные имения были большей частью отданы в подарок хищным королевским фаворитам, или проданы за бесценок спекулянтам—фермерам и горожанам, которые массами сгоняли с них их старых наследственных арендаторов и соединяли вместе хозяйства последних. Гарантированное законом право обедневших земледельцев на известную часть церковной десятины было у них молчаливо отнято" [1]).

Если отдельные законодательные акты, направленные на спасение гибнущего крестьянского хозяйства, гибель которого угрожала благополучию самого государства,—так, по

---

[1]) „Капитал", цитир. место.

крайней мере, думали многие лучшие деятели того времени,—нисколько не помогали делу, то в еще большей степени это надлежат сказать о тех законодательных мероприятиях, которые обрушивались на жертвы этого „освобождения крестьян“ в виде системы уголовных законов.

Это, поистине, было „кровавое законодательство“. В 1530 г., напр., был издан следующий закон: „Престарелые и нетрудоспособные нищие получают позволение просить милостыню. Здоровые же бродяги, наоборот, присуждаются к наказанию плетьми и к заключению в тюрьму. Их следует, привязав к тачке, бичевать до тех пор, пока кровь не начнется струиться из тела. Тогда они должны дать клятву возвратиться на родину или туда, где они жили последние три года, и приняться за работу“. В 1536 г. закон против бродяг устанавливал наказания: за вторичное бродяжничество— плети и отрезание пол-уха. В третий раз казнь, как тяжкого преступника и врага общества“ [1]).

Эти законы, в противоположность законам 1489, 1514 гг. и др., применялись самым неукоснительным образом: в царствование Генриха VIII, продолжавшееся, правда, 38 лет, было казнено 72.000 „больших и малых воров“, т.-е. почти по 2.000 человек в год.

„Разграбление церковных имений, мошенническое отчуждение государственных земель, превращение феодальной собственности и собственности кланов в современную частную собственность, — таковы разнообразные идиллические методы первоначального накопления“, говорит Маркс о победах капитализма в Шотландии и Англии, Америке и Австралии [2])...

Томас Мор писал свою „Утопию“ под непосредственным влиянием этой жестокой английской действительности.

Родился Мор в зажиточной буржуазной семье (в 1478 г.) и получил блестящее по тому времени воспитание, закончив свое образование в знаменитом Оксфордском университете. Мор близко сошелся с такими представителями гума-

---

[1]) „Капитал“, т. I.
[2]) Там же.

низма, как Джон Коллэт и Эразм Роттердамский, который в доме Мора писал свою „Похвалу Глупости“.

26-ти лет Мор уже член парламента; здесь он быстро выдвигается вперед и становится даже лидером оппозиции. Генрих VII обрушился на молодого оппозиционера, заточил в страшный Тоуэр его отца и вынудил Мора уйти от общественной деятельности, к которой он вернулся лишь при Генрихе VIII (1509—1547 гг.)—увы, для того, чтобы спустя четверть века пасть от руки этого достойного в палачестве сына своего отца...

6 июня 1535 г. Мор был казнен по обвинению в государственной измене,—в действительности же—за то, что разошелся с Генрихом VIII во взглядах на реформу церкви, не пожелал содействовать королю в его попытке использовать реформу в личных интересах и именем церкви прикрыть свои похотливые замашки.

Жизнь Мора представляет собой громадный интерес. Легко и головокружительно-быстро взошел этот гениальный человек на самую высокую ступень государственной лестницы, заняв пост лорд-канцлера королевства (1523 г.) и, однако, никогда не являясь придворным в прямом смысле этого слова. Можно допустить даже, что высокие государственные должности и придворную службу Мор нес, как бы исполняя суровый долг перед отечеством. Ведь, говорил же он своему зятю и биографу Роперу: „Сын мой, Ропер, я не имею причин гордиться милостью короля, ибо, ведь, если бы ценою моей головы он мог, напр., добыть себе хоть один замок во Франции, он не преминул бы это сделать“ [1]. Мор до конца жизни оставался „добрым католиком“,—недаром же его канонизовала католическая церковь. Вместе с Генрихом VIII он выступил против Лютера и реформации, написавши несколько резких памфлетов.

Мор в своем католическом фанатизме дошел даже до казни костром кожевенника Джона Тьюксбери, заподозренного в протестантизме, а анабаптистов громил как самую отвратительную секту и грозил уничтожением лоллардам.

---

[1] Тарле, „Общественные воззрения Томаса Мора“.

„Я грозен был ворам, человекоубийцам и еретикам", писал Мор сам о себе в своей эпитафии [1].

Но этот человек, не понявший и не принявший ни реформации, ни сектантского коммунизма, написал книгу, названную им самим „Золотой книжечкой", и представляющую, действительно, исключительное явление.

Эта книга—„Утопия", где Мор с поразительной остротой критика разглядел таящуюся в груди юного капитализма смерть и предсказал неизбежность рождения идущего на смену ему нового общественного строя—социализма. „Утопия" состоит из двух глав, называемым Мором книгами, и представляет собой изложение беседы между Рафаилом Гитлодеем (по гречески „опытный в течении облаков", т.-е. много путешествовавший) и Томасом Мором, которых познакомил будто бы Петр Эгидий (Петр Джайльс, один из первых издателей Мора).

В этой беседе Рафаил Гитлодей высказывает ряд мыслей, чрезвычайно интересных и характерных для обрисовки мировоззрения Мора. Первая мысль—это о природе и сущности государственной и, в частности, королевской власти.

Указывая на все несправедливости, бесправие и угнетение, при помощи которых держится королевская власть („бедность—оплот монархии; он—неограниченный господин имущества и личности всех своих подданных; последние пользуются своим имуществом только до тех пор, пока ему это угодно—вот основа политической нравственности современного государственного строя",—говорит Мор), Мор пишет: „Люди создали королей для себя, а не для них самих; они поставили во главе себя правителей, чтобы жить спокойно и безопасно, не боясь неприятельских набегов; священный долг правителя состоит в том, чтобы обращать больше внимания на счастье своего рода, чем на свое собственное. Как верный пастырь, он должен жертвовать собою для своего стада и вести его на самые тучные пастбища" [2].

Ничего подобного в действительности не наблюдается.

---

[1]) Тарле, цит. соч.

[2]) „Утопия", перев. Генкеля, стр. 61.

Государи к подобного рода указаниям остаются совершенно глухи и действуют, не считаясь с этим разумным правилом, заботясь лишь о славе и деньгах. Война и мир, налоги и правосудие, штрафы за нарушение законов и изощрение в выкапывании этих законов—вот программа государственности современных правителей. И в противоположность образу подобного правителя, который держится на престоле „путем насилия, притеснения, грабежа и полнейшего разорения народа", Мор устами Рафаила рисует личность идеального государя макарийцев (счастливцев, от греч. слова μακάριος—счастливый).

„У этого народа,—читаем мы в „Утопии",—царь в день вступления своего на престол приносит жертву божеству и дает торжественную клятву, что в сокровищнице его никогда не будет более тысячи фунтов золота или равного по стоимости количества серебра... Он хотел этой мерой наложить узду на жадность своих преемников и помешать им обогащаться на счет подданных... Но у него было еще два повода (для проведения этой меры): прежде всего, он хотел иметь в запасе нужный для оборота капитал на случай торгового кризиса; во-вторых, он думал этим путем ограничить рост налогов и государственный бюджет, дабы государь не мог пользоваться избытком выше узаконенной нормы для собственных злоупотреблений и несправедливостей. Царь, подобный этому, является грозой для злых и кумиром для праведных".

Это—идеальный царь, царь философ, царь будущего, ибо в настоящем, по словам Гитлодея, философии нет доступа ко дворам государей.

Не только правители плохи, плоха вся организация, все учреждения этого государства, поражающего раньше всего своей бедностью. Но в чем причина этой бедности?

Мор отвечает так: „Самая существенная причина общественной бедности заключается в неизмеримом количестве „благородных", которые, подобно праздным трутням, питаются работой и потом своих ближних, предоставляя им обрабатывать свои поля и высасывая из арендатора всю его кровь, чтобы увеличить свои доходы; другого способа они не знают".

Но беда никогда не приходит одна: эти „благородные“ тянут за собою целую толпу слуг, которых народу приходится кормить, пока их за дряхлостью или болезнью не прогонит вон их хозяин. Тогда им остается одно—итти воровать, если, впрочем, они достаточно для этого смелы...

Такой несправедливый и вредный порядок поддерживается и в Англии, и во Франции, и в других странах, поддерживается такими институтами, как постоянная армия.

Мор резко отрицательно относится к армии буржуазных государств: это—„плотоядные животные“, „орды“, „настоящий бич“, „общественная язва“. „Если рассматривать дело в его настоящем свете,—говорит Мор,—то негодяи не всегда бывают самыми последними солдатами, а солдаты — самыми трусливыми негодяями; между этими двумя профессиями немало сходства“...

„Как бы то ни было,—говорит он в другом месте,—я никогда не скажу, что для вашего государства полезно на случай войны кормить бесчисленную толпу таких людей, которые составляют заразу в мирное время“.

Тем более, что по убеждению Мора, регулярные войска („ветераны“) всегда в деле уступают ремесленникам и крестьянам, т.-е. войскам, построенным по милиционной системе.

Дурные законы, несоразмерные по тяжести наказания, регулярная армия,—все это еще не единственные пороки этого общества.

Есть еще множество других, напр., роскошь и мотовство, достигающие колоссальных размеров. Карты, кости, мяч, диск, притоны разврата—вот очаги, где растлевается и гибнет современное общество. И Мор вдохновенно обращается к его управителям: „Исцелите ваше отечество от этих болезней! Заставьте ваших могущественных разрушителей снова выстроить деревни и фермы, ими разоренные, или, по крайней мере, уступить землю таким людям, которые захотят восстановить развалины. Обуздайте корыстолюбивый эгоизм богача; отнимите у него возможность накоплять богатства и присвоивать себе доходы. Изгоните праздность! Дайте земледелию широкое поле деятельности, создайте фабрики для обработки шерсти и других отраслей промыш-

ленности, чтобы дать полезное занятие той массе людей, несчастная судьба которых делает из них бродяг и воров, или, что то же самое,—лакеев"...

Как это характерно для утопистов, родословную которых в новое время открыл собой Т. Мор.

„Изгоните праздность! Исцелите! Обуздайте!"—„Постройте фабрики, дайте крестьянам землю!" Будто одними подобными обращениями к разуму и совести правящих „благородных" можно помочь горю! В другом месте своей „Утопии" Мор опять впадает в такое же лирическое увлечение, когда, обращаясь к привилегированным классам, умеющим управлять, по его же словам, только лишая сограждан насущных потребностей, призывает их отбросить свою гордость и лень, остановить поток несправедливостей и созидать „благодетельные учреждения с целью предупреждать зло и уничтожать его в зародыше".

Роль личности в истории и жизни общества кажется Т. Мору решающей: просвещенная и благоразумная личность, философски воспитанная и совершенная в своих нравственных качествах, определяет собой все остальное. „Ведь, ничего не может быть совершенного, пока люди не будут совершенны",—говорит Рафаил Гитлодей.

Что касается роли учреждений, то их значение Мору кажется, правда, огромным. Напр., значение такого института, как частная собственность. Но, ведь, и учреждения устанавливаются людьми. Следовательно, опять-таки мы приходим к личности, без совершенства которой ничего не может быть совершенного.

Подобным же образом рассуждали и французские материалисты XVIII в.

Но Мор в то же время был и последователем Платона, полагавшего, что человечество будет счастливо лишь тогда, когда философы станут царствовать, цари—философствовать. Философы—мудрейшие, самые совершенные люди. Под их руководством и общество станет совершенным.

Конечно, и до того, как философы станут во главе государства, возможны средства смягчения народных и общественных бедствий. Мор перечисляет некоторые из них

(напр., ограничение обладания деньгами и землею определенным максимумом). Однако, эти средста—паллиативны. „Эти меры,—говорит Мор,—превосходно соответствуют тому, чтобы смягчить боль и исцелить раны общественного организма; но не надейтесь вернуть ему силы и здоровье“...

Мор понимает, что эти меры, таким образом, являются случайными и недостаточными; что нужны другие, действительно целебные средства, и эти средства он видит в коренном переустройстве общественных отношений, в уничтожении права собственности и установлении коммунистической формы жизни.

„Не надейтесь, продолжает Мор устами Рафаила,—вернуть ему силы и здоровье, пока каждый будет только и исключительно владеть своим достоянием. Вы удалите одну язву, а все другие разом начнут болеть еще сильнее; вы излечите больного и умертвите здорового, ибо то, что будете отнимать у одного, вы станете отдавать другому“.

Мысль о совершенстве только тех общественных отношений, которые покоятся на общности имущества, Рафаил Гитлодей называет „сокровеннейшими мыслями своими“. Нет поэтому сомнения, что этим признанием Гитлодея Мор имел в виду подчеркнуть то исключительное значение, которое он придавал коммунистическому учению о собственности.

„Когда я предаюсь этим размышлениям,—говорит Рафаил, восхваляя перед Мором общественный строй Утопии,—я всегда принужден бываю отдать полную справедливость Платону и нисколько не удивляюсь, что он не хотел писать законов для таких народов, которые отвергли общность имущества. Этот великий ум ясно предвидел, что единственное средство обосновать общественное счастье заключается в применении принципа равенства“.

В чем же должно заключаться это равенство? Ответ на этот вопрос дается следующим замечанием: „Равенство немыслимо в государстве, где имущество остается принадлежащим отдельным лицам“.

Равенство—„в равномерном и справедливом разделении имущества“, а это возможно лишь при уничтожении права

собственности, как говорит Мор, т.-е. права частной собственности.

„Единственное средство... положить начало всеобщему благополучию заключается в том, чтобы уничтожить право собственности. Пока она (т.-е. частная собственность, А. В.) будет служить фундаментом общественной постройки, самым многочисленным и производительным классам остается на долю только бедность, горе и отчаяние"...

При существовании „права собственности" каждый стремится „всеми правдами и неправдами присвоить себе столько, сколько может, и общественное богатство рано или поздно попадает в руки нескольких единиц, между тем как прочим достается на долю нищета и бедность". В таком государстве,— рассуждает Мор,—где все измеряется на деньги, о справедливости и общественном благополучии не может быть и речи.

„Можешь ли ты допустить, спрашивает Рафаил Мора, что самые драгоценные сокровища находятся в руках недостойных, и можно ли назвать вполне счастливым такое государство, где общественное достояние служит добычей в руках горсти людей, ненасытных в наслаждениях, между тем как масса гибнет от нищеты?"[1]).

Мор, как это очевидно из приведенных мест „Утопии", резко подчеркивает полярное положение в современном обществе массы трудящихся и класса эксплоататоров. Последние захватили в свои руки все богатство, утопают в наслаждениях и роскоши. На долю вторых выпадают горе, бедность, нищета, страдания и гибель.

Какие же силы сохраняют и поддерживают подобный порядок вещей, противоречащий справедливости и явно гибельный для всего общества?

Изумительно ясный и прямой ответ на этот вопрос мы находим в „Утопии" в том месте, где говорится следующее: „Во всех странах принцип „мое и твое" поддерживается организацией, механизм которой настолько же сложен, как и ошибочен"[2]).

---

1) „Утопия", стр. 66, 67.
2) Там же, стр. 66.

„Мы насчитываем уже тысячи законов, хотя число их все еще слишком мало для того, чтобы каждый человек мог добыть собственность, сохранить ее за собой и оградить от собственности другого лица"...

Однако, назначение этого „механизма" именно в охране собственности; цель этих законов, далеко выходящая за скромные пределы подобной охраны, заключается в содействии богатым уменьшать заработную плату бедных.

„Богатые не только стараются ежедневно уменьшать заработную плату бедным при помощи различных хитростей и обмана, но даже издают с этой целью особые законы",— говорит Мор.

Современное государство—это государство для богатых. В нем рисуются Мору, как и его учителю Платону, по существу два государства: ремесленников, поденщиков, земледельцев, живущих в страшной нужде, получающих скудное пропитание и осужденных на такую длинную и тяжелую работу, что вьючные скоты едва могли бы ее выдержать, хотя работы эти столь необходимы, что ни одно общество и года не может обойтись без них, с одной стороны, и на богатых, праздных людей, ничего не делающих для государства, но все получающих от него в изобилии,—с другой [1]. Современное государство поэтому представляется Мору не чем иным, как заговором знатных. Государство служит для них лишь прикрытием их корыстолюбивых классовых вожделений. Государственные законы—это „хитросплетения, придуманные богатыми от имени государства, а следовательно, как бы и от имени бедных"...

В руках этих заговорщиков против бедных обычное оружие—эксплоатация, обман, угнетение... Они предоставляют эксплоатируемой ими бедноте в удел голодную смерть, и „это возмутительное вознаграждение,—говорит Мор,—богатые превращают в правовую норму, санкционируя ее именем закона".

Классовая природа государства, как аппарата или организации принуждения в пользу привилегированных, не

[1] „Утопия", стр. 140.

подлежит, таким образом, для Мора никакому сомнению. В этом отношении Мор был прямым предшественником научного социализма, давшего в формулировке Маркса—Энгельса блестящее и законченное выражение идеи классовой природы государства.

„До сих пор существовавшее, основанное на классовых противоречиях общество нуждалось в государстве, как в организации, созданной эксплоатирующими классами для поддержания внешних условий производства и для насильственного угнетения и сдерживания эксплоатируемых классов в условиях данного способа производства (рабство, крепостничество, наемный труд). Государство было официальным представителем всего общества, формой его сплочения в осязательное целое, но оно играло такую роль лишь постольку, поскольку было государством того класса, который сам в данное время представлял все общество: в древние времена — государством граждан — рабовладельцев, в средние—государством феодалов, в наше время—государством буржуазии, писал Энгельс в 1877 г. [1]). „Современная государственная власть есть не что иное, как комитет, заведующий общественными делами буржуазии“,—писал еще раньше „Коммунистический Манифест“ (1847 г.).

В своей „Гражданской войне во Франции“ Маркс следующим образом очертил сущность государственной власти в буржуазные эпохи: „С развитием классового антагонизма между трудом и капиталом государственная власть принимала все более и более характер общественной власти для угнетения труда, характер машины классового господства. После каждой революции, означающей известный шаг вперед классовой борьбы, чисто-угнетательский характер государственной власти выступает все более и более открыто“...

Взгляды Мора, как они высказаны им на этот счет в „Утопии“, нисколько по существу своему не отличаются от вышеизложенных. Учение Мора о государстве является удивительным предвосхищением идеи о классовой природе

---

[1]) „Антидюринг“, стр. 157, изд. „Моск. Раб.“, 1922 г.

государства и о классовой борьбе,—идеи, впоследствии углубленной, развитой и преображенной, так-сказать, в одну из главнейших движущих сил исторического развития человечества в работах Сен-Симона и, особенно, его школы и, наконец, завершившейся в стройную, философски-законченную систему учения Маркса—Энгельса...

Вторая книга „Утопии“ представляет собой вторую речь Рафаила Гитлодея „О лучшем состоянии государства“.

Мор не пожалел красок и силы своей фантазии, чтобы изобразить свое идеальное государство в наиболее привлекательном свете.

Радость и роскошь наслаждения жизнью украшают утопическую действительность во всех ее проявлениях. С улыбкой счастья на устах рождаются утопийцы, с улыбкой радостного спокойствия они умирают.

Кажется, будто вся их жизнь служит лишь оправданием той формулы, в которой заключается вся их философия: „Достигать счастья, не нарушая законов,—это мудрость; работать для общей пользы—это религия; топтать ногами счастье ближнего, имея в виду только свое собственное,—это преступление“...

Граждане Утопии легко и свободно претворяют в действительность эту заповедь своего великого родоначальника.

Основная религия утопийцев, действительно,—труд. В „Утопии“ трудятся все, за самым ничтожным исключением;—от трудовых обязанностей (в хозяйственном смысле этого понятия) освобождены изо всего города не более 500 чел., да и те почитают своим долгом все же работать наравне с остальными.

Благодаря всеобщности труда количество часов рабочего дня не превосходит шести, и тем не менее, государство не только ни в чем не ощущает недостатка, но, наоборот, поражает всякого своим избытком.

Мор, предвосхищая в этом отношении другого позднейшей эпохи мечтателя и утописта Фурье, обрушивается на

организацию производства у всех прочих наций, страдающих от обилия праздных людей—паразитов. Мор указывает здесь на женщин, труд которых в буржуазном обществе, как общее правило, сводится к непроизводительному расходованию сил в домашнем хозяйстве; на огромную массу священников, разных „церковных праздношатающихся служителей“, „богатых помещиков, называемых дворянами“ с присоединенными к ним „целыми полчищами прислуги, этих тунеядцев в ливреях“, и т. д. и т. д.

„Вспомни,—говорит Рафаил,—как мало трудящихся людей занимаются действительно нужным и полезным делом, что в наш век наживы денег, являющихся для всех божеством и всеобщим мерилом, множество ненужных и пустых искусств культивируется единственно в угоду роскоши и разврата“ [1]).

В Утопии нет „пустых искусств“. Труд человека здесь используется рационально и, так-сказать, научно. Потребности же утопийцев крайне ограничены и скромны.

Для работы, напр., они одеваются в шкуры и кожи. Такое платье держится целых семь лет. Выходя на улицу, они накидывают сверху сюртук или плащ, скрывающий грубый рабочий костюм...

„Таким образом, они изнашивают сукна гораздо меньше, чем где бы то ни было... Обыкновенно, одного платья хватает на два года, между тем как в других местах требуется 4—5 шерстяных платьев да столько же шелковых; настоящие же щеголихи должны иметь не менее десяти. Утопийцам вовсе нет расчета держать у себя такой большой гардероб, который не мог бы лучше защищать их от холода или был бы красивее. Таким образом, в Утопии все заняты действительно полезными искусствами и ремеслами“ [2]).

И это вполне соответствует основной цели учреждений Утопии: „Прежде всего обеспечить за каждою личностью и обществом полное удовлетворение всех нужд, а затем предоставить гражданам как можно больше свободы, дабы они

---

[1]) „Утопия“ стр. 82.
[2]) Там же, стр. 83.

могли иметь достаточно досуга для развития своих духовных сил путем изучения наук и искусств"...

Утопийцы считают, что в этом заключается истинное счастье. Жизнь, по их мнению, должна быть наполнена наслаждениями и удовольствием. „Упражняться в суровых и тяжелых добродетелях, отказываться от радостей жизни, добровольно подвергаться изгнанию и смерти, не ожидая в этой жизни никакого вознаграждения,—это, по мнению островитян, явилось бы верхом глупости" [1]).

Правда, они различают удовольствия действительные и мнимые (как напр., охота, азартные игры и т. п.) и стремятся только к первым. Но из этой категории они не исключают и так-называемых физических наслаждений, хотя духовные считаются ими наиболее благородными и существенными удовольствиями.

Устроить свою жизнь так счастливо и в соответствии с требованиями природы возможно, конечно, лишь при наличности соответствующей общественной и государственной организации. „Утопия" и в этом отношении представляет собой чрезвычайный интерес.

Утопия—страна коммунизма. Здесь нет никакой частной собственности—ни на землю, ни на дома, ни на орудия труда, ни на предметы потребления.

Что касается земли, то утопийцы „не считают себя собственниками земли, а скорее ее арендаторами".

Живут утопийцы в 54 обширных и прекрасных городах, выстроенных по одному и тому же плану, отдельными семьями из 40 мужчин и женщин и двух рабов—о рабах скажем ниже особо—под руководством опытной и разумной родительской четы.

Главное занятие утопийцев—земледелие и садоводство (разводят виноград, плоды, травы, цветы и всякие растения). Для земледельческих работ ежегодно из города удаляются двадцать земледельцев, возвращающихся обратно после двухлетнего пребывания в деревне.

У них вырабатывается такое количество продуктов, кото-

---

1) „Утопия", стр. 97.

рое соответствует заранее определенному плану, при чем избыток идет в запасный фонд на следующий год или распределяется по соседям [1]).

Кроме земледелия и садоводства, каждый гражданин Утопии обязан знать еще одно специальное ремесло, при чем избрание специальности идет обыкновенно по семейной линии, передаваясь из рода в род. Это, впрочем, не исключает отклонений от семейных традиций: следует только приписаться к соответствующей семье. Все, что вырабатывается трудом семей, поступает в общественное пользование. Каждый город разбивается на 4 равных квартала, в центре которого устраивается рынок, куда и сносятся изделия всех семейств.

Распределение производится также весьма просто и справедливо: каждый отец семейства выискивает на площади то, что ему нужно, и получает безвозмездно в любом количестве [2]). Денег в Утопии почти нет (они существуют лишь для внешней торговли), как нет купли и продажи. Стол здесь общественный — никто решительно не имеет индивидуального питания и частной кухни, хотя это никому и не возбраняется: нет охотников...

Политический строй утопийского государства представляет собой также верх демократизма: от низу до верху все учреждения строятся по принципу выборности; ни одно важное государственное решение не принимается иначе, как при участии всех граждан государства.

Не будучи в состоянии преодолеть силы общественной традиции, Мор, однако, центром и основной ячейкой всей государственной деятельности Утопии делает семью.

Тридцать семейств города ежегодно выбирают правителя (сифогрант, филарх). Десять филархов и триста семейств повинуются протофиларху (транибору). Сифогранты же избирают и „князя".

Вся хозяйственная жизнь государства направляется сенатом, составляющимся из представителей городов, по три от

[1]) „Утопия", стр. 74.
[2]) Там же, стр. 85.

каждого, и заседающим в главном городе Утопии Амауроте („Несуществующий город").

„Первые заседания его посвящаются,—рассказывает Рафаил Гитлодей,—экономической статистике различных частей острова. Как только где-нибудь отмечается „слишком много", а в другом месте „недостаточно", то равновесие тотчас же восстанавливают: пустые амбары потерпевшего города заполняются избытком богатого" [1]).

Таким образом, деятельность сената направляется на регулирование хозяйственной жизни государства в соответствии с теми общегосударственными планами, на основе которых строится все хозяйство утопийцев.

Здесь нет анархии производства и потребления: и то, и другое планомерно и рационально. Вот почему утопийцы не знают ни богатых, ни бедных. Вот почему страна эта не боится и гражданских усобиц, которые,—добавляет Мор,—разрушили могущество и благосостояние стольких государств.

Своим государственным устройством и цветущим состоянием острова утопийцы вызывают всеобщую зависть и изумление соседей.

Между тем, этим расцветом своего государства утопийцы обязаны исключительно разумности устройства своих учреждений. Утопийцы не любят войны. Она представляется им чем-то ужасным. Но они прекрасные воины. Они все—воины, даже женщины обучаются здесь военному искусству наравне с мужчинами.

Вступают в войну они редко и лишь для защиты от нападений или для освобождения от деспотизма тирана. Ведут войну они умело и победоносно, но никогда не перестают проявлять доказательства величайшего благородства и гуманности.

Законы утопийцев просты и немногочисленны. Наказания определяются в порядке семейных отношений властью pater familias'a (отца семейства) или сената, смотря по важности преступления. Но раз навсегда определено нака-

[1]) „Утопия" стр. 90.

зание за нарушение супружеской святости: в первый раз— рабство, при повторении—казнь.

Брак, таким образом, возводится Мором в таинство, нарушение которого квалифицируется как святотатство и государственное преступление. Если вспомнить, какое значение Мор придает семье, как важнейшей ячейке государственного строя Утопии, то станет совершенно понятной та исключительная строгость репрессии, при помощи которой в Утопии охраняется это учреждение.

Одна из трудных проблем государственного строительства в условиях примитивной техники заключается в вопросе о так-называемых грязных работах. Значительно позже Мора Фурье пытался разрешить ее при помощи детских „орд" и „банд". Мор разрешает ее при помощи труда уголовных преступников или, как их называет Мор, рабов.

Не надо, однако, упускать из виду того обстоятельства, что институт рабства в Утопии есть не социальная, а пенитенциарная категория.

„Ведь, рабство,—говорит Мор,—становится уделом граждан, совершивших тяжелое преступление, и иностранцев, приговоренных к смерти. Утопийцы отыскивают их за границей и покупают за ничтожные деньги, а часто получают и даром"...

Как бы для того, чтобы не оставлять сомнения в том, что представляют собою рабы, Мор добавляет: „Все эти рабы приговариваются к принудительным работам и носят цепи"...

Поэтому совершенно неправильно некоторые историки, говоря о рабстве в Утопии, не делают никаких оговорок, как, напр., Чичерин в своей „Истории политических учений", или даже прямо указывают на рабовладельческий характер (а не рабочий) этого института, как, напр., Беер, Кирхенгейм и др.

Делая общую оценку „Утопии", надо обратить внимание на совершенную новизну постановки вопроса. В отличие от всех своих предшественников, Т. Мор видит средство излечить общество от бедности, угнетения и страданий большинства в правильной организации производственных отношений, тогда как до него речь шла не о производстве, а о потреблении.

Если Мор во многом следует за Платоном, то в этом вопросе он вполне оригинален и идет впереди Платона.

Это громадная заслуга Мора, ставящая его на почетное место в истории развития социалистической мысли. Тем не менее, Мор не является, как это ошибочно думает, напр., Каутский, а за ним повторяют и многие другие, основателем современного социализма.

Конечно, Мор сумел стать уже на почву современных нам хозяйственных отношений, на ту почву, на которой вырос и современный социализм.

Но не всякий социализм (и в том числе,—каутскианский) становится от этого современным.

Современный социализм—это тот, который по своему содержанию, программе и тактике соответствует историческому развитию современного общества и его хозяйства. Это тот социализм, который является выкованным в классовой борьбе оружием пролетариата против класса собственников. Это социализм революционного, марксистски сознательного пролетариата; современный социализм—это коммунизм с мечом диктатуры.

Мор ни в каком случае не родоначальник этого социализма. Правда, Мор отвергает путь реформ. Но он не знает еще и пути революции. Трудящиеся должны были прожить еще почти 300 лет после него—триста лет угнетения, эксплоатации и страданий, прежде чем явился человек, систематизировавший в некоторой степени и подготовивший программу современного социализма. Таким оказался Бабеф и его „Общество равных"...

И это не случайно. Наоборот, было бы непонятно, если бы только начинающий развиваться капитализм XVI века с его далеко еще не отстоявшимися классовыми капиталистическими противоречиями, окутанными еще мощными пережитками феодализма, создал в лице Мора выразителя надежд и чаяний будущего в его развитой социалистической формуле.

Мор достаточно велик сам по себе, чтобы требовалась его социалистическая канонизация, как это следом за папами католической церкви пытается проделать „папа" социал-соглашательства, Карл Каутский.

„Утопия“ Мора замечательна также как попытка дать схему коммунистического общества, где процветает индивидуальная свобода и личная независимость. Связанный условностями средневековья, не знающего личной свободы в высшем смысле этого слова, Мор, конечно, не мог разрешить этой задачи так, как она будет разрешена в условиях коммунистического общества, опирающегося на соответствующую производственную базу. Но Мор блестяще доказал, что не собственность [1]), а коммунизм отвечает коренным требованиям природы; что коммунизм не противоречит интересам личности; что только при коммунизме человеческая личность получит возможность расцвести пышным цветом.

Мор впервые в истории сделал равнозначащими понятиями понятия „культура“ и „коммунизм“.

Это заслуга, которою Мор увековечил свое имя в летописях борьбы за социалистическое будущее.

2. Фома Кампанелла.

(1568—1639 гг.)

Спустя сто лет после выхода в свет „Утопии“ появилась другая замечательная книга, принадлежащая перу монаха-революционера, проведшего лучшие 26 лет своей жизни в испанской тюрьме и дожившего иронией судьбы свой век в качестве царедворца во Франции.

Эта книга—„Государство Солнца“, этот монах-революционер—Фома Кампанелла (Джиан Доминик Кампанелла).

Конец XVI века, когда родился Кампанелла, и начало XVII, когда он писал свое „Государство“, были несчастным для Италии временем: она стонала под игом испанского владычества, раздираемая внутри сепаратизмом и борьбой княжеских партий. Идея национального возрождения и объединения Италии захватила уже многие лучшие умы того времени. Горячий энтузиаст и фанатически настроенный проповедник Кампанелла проникается этой идеей, организует

[1]) Чичерин, „Ист. полит. учений“. Ч. I, 302: „Собственность, а не коммунизм отвечает коренным требованиям природы“...

заговор, входит в связь с многими знатными лицами и турецким визирем Ассаном Чикола и втайне готовит врагам своего народа гибель. Но заговор, вследствие предательства, раскрывается, и Кампанелла, вместо трона короля-философа, о чем он, будто бы, серьезно мечтал, попадает в страшную инквизиторскую тюрьму „Яйцо“.

Сам Кампанелла рассказывает об ужасах своего заключения, говоря о тех пытках, которым он здесь подвергался, и которые длились по целым суткам — одна пытка длилась даже 40 часов, в следующих словах:

„Вот уже 12 лет, что я страдаю и источаю свое страдание всеми чувствами. Мои члены были растерзаны 7 раз, невежды проклинали и оскорбляли меня, солнца моим глазам не показывали, мышцы мои были разорваны, кости поломаны, мясо висело клочьями. Я лежу на голых камнях в оковах, пищи дают мне мало, и она тухлая“...

„Сильные мира сего строят себе лестницы из человеческих тел и запирают в клетки души, как птиц; они пьют их кровь, питаются их мясом, и вид их страданий ласкает их взор; их стон и слезы для них—излюбленное зрелище. Из костей несчастных приготовляются рукоятки для инструментов, которыми нас же пытают, и когда все члены наши сведены судорогами, шпионы и лжесвидетели заставляют нас признаваться в таких вещах, о которых мы даже не слыхивали“ [1]...

Вот, вероятно, весьма слабое, впрочем, отражение той жестокой действительности, которая обрушивалась на мужественную голову этого удивительного человека.

В тюрьме же (1602 г.) Кампанелла пишет и свое сочинение „Philosophia realis“, одну из глав которой и составляет его знаменитое „Государство Солнца“.

В 1626 г., благодаря заступничеству папы Урбана VIII, Кампанелле удалось освободиться из тюрьмы и перебраться в Рим, откуда, впрочем, ему тотчас же пришлось уехать во Францию, где он с почетом был принят и в течение трех лет работал в основанной Ришелье академии наук.

---

[1]) Цит. по Генкелю „Госуд. Солнца“.

21-го мая 1639 г. Кампанелла скончался, оставив ряд своих сочинений.

„Государство Солнца“ далеко и во многом уступает „Утопии“. Раньше всего „Государство Солнца“—далеко не оригинальное произведение. Кампанелла подражает „Утопии“ даже в мелочах. Описывая, напр., образ жизни соляриев (от слова sol—солнце), Кампанелла, подобно Мору, заставляет за обедом прислуживать мальчиков и девочек; как и Мор, Кампанелла лишает всякого почета золото и серебро, предназначая их для выделки самых обыкновенных предметов. Даже в порядке изложения у обоих писателей замечается удивительное сходство. Основные же мысли сочинения Кампанеллы отличаются этой особенностью в сугубой степени. Впрочем, в некоторых отношениях Кампанелла расходится с Мором. Но и тут он не становится оригинальным, но авторитет Мора заменяет авторитетом Платона, учениками которого были они оба.

В „Государстве Солнца“ нет специальной части, посвященной критике современного общества, но все произведение знаменитого доминиканского монаха дышит этой критикой—горячей и проникновенной, написанной как бы кровью его сердца.

Что наблюдается в этом обществе? Вот что говорит Кампанелла: „Бездельники развращаются от лени, скаредности, болезней, излишеств, расточительства и т. д. Они, в свою очередь, портят других, которых держат в бедности и рабской подчиненности, так как сообщают им свои пороки“.

От этого, говорит далее Кампанелла, происходит то, что общественные обязанности исполняются плохо и неподходящими людьми[1]).

В качестве примера того, как много в современном обществе бездельников, Кампанелла указывает на Неаполь, где, по его словам, на 70.000 душ населения работающих наберется 10 или 15 тысяч. Следствием такого положения вещей является то, что „они (работающие) надрываются на непосильной беспрерывной работе и умирают раньше времени“...

---

[1]) „Государство Солнца“, стр. 73.

С точки зрения соляриийцев, мы, т.-е. люди европейского буржуазного общества,—„грабители общественного достояния“. Мы делаемся ими для того, чтобы „помочь сыну стать богатым и пользоваться почетом и сделать его наследником многих сокровищ“.

Это общество отличается крайне индивидуалистическим характером, причина чего, по Кампанелле, лежит в **индивидуальной собственности**.

„У нас (т.-е. в существующем буржуазном обществе) есть собственные индивидуальные жилища, собственные жены и дети“. Отсюда получается **эгоизм** и рождается самая **идея собственности**.

Эгоизм и частная собственность создают такие отношения, при которых, „кто родом знатен и богат, тому и бояться нечего, а кто слаб, беден или низкого происхождения, тот становится жаден, вероломен и делается льстецом“ [1].

При таких общественных отношениях, когда притом же ремесла считаются чем-то низменным, а „благородными“ признаются те, кто ничего не умеет делать, а живет в праздности за счет многочисленных рабов,—„выращиваются на гибель государству толпы безнравственных людей и негодяев, которые как бы воспитываются в школах порока“ [2].

Порочность проникает это общество во всем. Во главе его здесь ставятся люди невежественные, и только потому, что они родились в знатной среде или принадлежат к господствующей партии.

В этом обществе ученым считают того, кто лучше других знает грамматику или логику Аристотеля, кто более других усидчив и обладает лучшей памятью, хотя он и не знает ни природы, ни законов и обычаев людей, ибо он „из-за книжных слов не видит дела и копается в мертвой букве“. В этом отношении Кампанелла напоминает нашего писателя XVI века Котошихина, упрекавшего современных ему бояр в таком же невежестве, говоря про них: „Точию бо по чернилу переводят, смысла же писания не разумеют“.

---

[1]) „Государство Солнца“, стр. 50.

[2]) Там же, стр. 54.

Солярии убеждены, что весь мир погряз в испорченности, что люди не управляются такими законами, которыми было бы необходимо управляться, и что добрые терпят муки, а злые обижают добрых. Солярии считают, что „должно-быть, у людей в силу какой-то неизвестной причины произошло когда-либо крупное замешательство“. Все понятия, таким образом, перепутались, и нации, не зная настоящих земных благ, стали называть свое жалкое существование счастьем.

Решительно непохожим на этот отвратительный мир человеческих пороков и заблуждений является государство Солнца. Не надо думать, впрочем, что это государство—совершеннейшее. Правда, общественный строй, быт, взгляды и чувства „солнечных“ людей прекрасны и безупречны, но лишь по сравнению с миром существующих ныне отношений [1]).

Солярии ждут страшного суда, который нагрянет на них; они думают, что существует какая-то еще лучшая, чем у них, жизнь,—где пребывает сонм добрых ангелов, куда они, если заслужат, конечно, этого, войдут, как в место будущего вознаграждения. Они уверяют, наконец, что после того, как „линия Сатурна вступит в созвездие Козерога, а линия Меркурия—в знак Стрелка, Марса—в знак Девы, то после первых великих конъюнктур и после появления новой звезды в Кассиопее будут обновлены законы и искусства, появятся новые пророки, и окончательно восторжествует христианство“.

„Но до того придется уничтожить многое и очень многое, и тогда только возможно будет строить и насаждать“ [2]).

Таким образом, страна Солнца—еще не последнее слово истины и совершенства.

Но, тем не менее, как восхитительна и идеальна эта страна! Во всем царят здесь система, организация, план. Все проникнуто жизнерадостностью, братской любовью и дружеской заботливостью. Всю жизнь осеняет классическая красота,—она живет в величественных дворцах, в портиках

---

1) „Государство Солнца“, стр. 56—57—117.

2) Там же, стр. 112, 114, 120.

и галлереях; в колоннадах, великолепных окнах и крышах, в мраморных лестницах; наконец, в храме, представляющем собой настоящее чудо строительного искусства.

Что касается людей, то некрасивых у них, вообще, нет; красота же у них почитается в живости и стройности, высоком росте, упругом телосложении и здоровом цвете кожи.

„Они казнили бы того,—восклицает Кампанелла,—кто у них вздумал бы пудриться и белиться, или носить высокие красивые сандалии, или длинный шлейф, чтобы скрыть уродливые ноги“ [1]).

Внешняя красота и стройность их вполне гармонируют с внутренним содержанием солярийского быта.

В государстве Солнца нет таких преступлений, как воровство, убийство с целью грабежа, изнасилование, прелюбодеяние и т. п., хотя у них бывают обвинения в неблагодарности, злобе, клевете, меланхолии, балагурстве.

Но это лишь случайные отклонения от нормального характера жизни соляриев. У них процветает дружба, постоянно проявляемая на войне, в болезнях, в помощи при занятиях науками, в разных услугах.

Люди одного возраста все называют друг друга братьями; те, кому более 22 лет, называются более молодыми людьми „отцами“, а первые именуются „сыновьями“, и правительство следит за тем, чтобы никто не обидел брата-товарища“ [2]).

Впрочем, и следить за этим не нужно: здесь нет места эгоизму; здесь господствует одна лишь любовь, ибо соларии ведут „философский, общественный образ жизни“...

„Все у них,—рассказывает генуэзец,—общее. Распределение же всего зависит от правительства. У них существует и общность жен, хотя в других государствах этого обычая нет... Дома, спальни, постели и другие необходимые вещи составляют общее достояние“.

---

1) „Государство Солнца“, стр. 70.

2) Там же, стр. 52.

Одежда в каждом округе распределяется специальным гардеробщиком, при чем, в отличие от Утопии, запас одежд у них удивительный—и грубых, и легких, смотря по времени года.

Здесь, в этом государстве, нет ни бедных, ни богатых.

„В истинно-коммунистическом обществе все одинаково богаты и бедны: богаты, потому что все владеют всем, что им нужно; бедны, потому что никто не владеет ничем".

„И вместе с тем не они служат вещам, а вещи служат им"... [1]).

В этом последнем замечании содержится тонко подмеченный порок буржуазного общества, где командующие классы сами поклоняются богу вещей Маммоне и заставляют ему служить и все остальные классы.

Основными занятиями соляриев являются военное дело, земледелие, скотоводство и мореплавание, при чем первые три обязательны для всех и считаются самыми благородными профессиями. Характерно, что в государстве Солнца самые почетные занятия—самые тяжелые: это—кузнечное дело, строительное дело и др. [2]). Но самым высшим почетом здесь пользуется земледелие. Каждая пядь земли здесь утилизируется; хотя обработке подвергается лишь такой участок земли, какой необходим для удовлетворения потребностей, остальное же служит пастбищем для скота, ее хорошо обрабатывают и засевают добрыми семенами. Работают „колхозами", не в одиночку, а посредством коллективных методов хозяйствования.

„В надлежащий момент,—говорит Кампанелла,—все граждане, оставив в городе лишь необходимую стражу, в полном вооружении, с трубами, с барабанами и знаменами впереди отправляются пахать, сеять, копать, жать или собирать плоды и виноград"...

В скотоводстве и разведении животных соларии достигли больших успехов. Лошади, быки, овцы, всякая птица

---

[1]) „Государство Солнца", стр. 50, 61, 70.
[2]) Там же, стр. 86.

вплоть до каплунов—любимого блюда монахов—здесь в изобилии.

„У соляриев всего изобилие, так как каждому хочется отличиться в своей работе, столь легкой и непродолжительной, и сделать ее лучше другого“.

А работа здесь, действительно, непродолжительна благодаря всеобщности труда, ибо в государстве Солнца работают решительно все: на долю каждого достается менее четырех часов в сутки...

Остальное время они могут проводить в приятных занятиях, диспутах, чтении, прогулках, в физических и умственных упражнениях и всякого рода удовольствиях.

Питание—общественное. Все размещаются за общими столами, едят молча, как в монастырях,—поясняет Кампанелла,—при чем во время еды молодой человек, сидящий на возвышении, ясным и громким голосом читает книгу, а начальники в соответствующих местах сопровождают чтение своими замечаниями. В торговых сношениях солярии деньгами не пользуются, а приобретают товары извне в обмен.

Особенностью города Солнца, отличающей его и от Политии Платона и от Утопии Мора, является отсутствие здесь института рабов: рабов ни в платоновском, ни в моровском смысле здесь нет. „Солярии удовлетворяются сами собой, и часто их работы оказывается даже больше, чем нужно“,—говорит Кампанелла.

Выше мы уже указали на то, что Кампанелла устанавливает в своем государстве общность жен. Необычайность этого института заставила Кампанеллу не только сделать ссылку на св. Климента, но и подчеркнуть, что осуществляется он „не по образу диких зверей, так, чтобы каждый мог овладеть первой встретившейся ему женщиной, а, как говорится, по закону отбора“.

В основе этого института лежит,—как говорит Кампанелла,—философский принцип: „Деторождение, как выразился и св. Томас Аквинский, служит для продолжения рода человеческого, а не данной личности“.

„Потому потомство должно составлять предмет попечения

государства, а не личности, не частного лица, поскольку оно, конечно, не является вместе с тем и членом общества—государства".

Государство глубоко заинтересовано в том, чтобы потомство было здоровым и отличным. „Поэтому,—рассуждает Кампанелла,—если условия деторождения и воспитания у частных лиц оказываются плохи, и потомство вырастает на погибель государству, то забота и священнейшая обязанность государства должны сводиться к тому, чтобы эти интересы были вверены правительству. За это дело должно взяться уже все общество, а не отдельная личность"...[1])

Исходя из такого платоновского принципа, Кампанелла должен был подробно и внимательно разработать вопрос о брачных отношениях и о воспитании детей. Он так к этим вопросам и отнесся.

Брачные отношения регулируются жрецами, находящимися под верховным управлением Мора, одного из трех помощников Солнца (Hoh'a, Метафизика, обозначаемого знаком ⨀). Кампанелла для этих целей создает целый сложный религиозно-астрологический ритуал, представляющий собой причудливую игру монашеского воображения.

Воспитание детей протекает с первых же дней их жизни в общественных зданиях. На третьем году жизни дети поступают на попечение особой воспитательницы; ряд последующих лет заполняется постепенным развитием в детях тех качеств, которые считаются необходимыми для гражданина государства Солнца, при чем особое внимание обращается на прирожденные дарования каждого. Воспитание ведется при помощи методов наглядного обучения.

Характерно, что, рассматривая вопросы воспитания, Кампанелла замечает: „Все, что касается потомства, исполняется добросовестно, при чем стараются не упускать из вида ни общего блага, ни благополучия каждого лица".

Таким образом, и Кампанелла подчеркивает значение человеческой личности, интересы развития которой должны

---

[1]) „Государство Солнца", стр. 69—70.

координироваться, хотя и с оговорками, с интересами государственного целого.

Государственное устройство города Солнца представляет собой совершенно своеобразное явление.

На вопрос гросмейстера, что представляет в этом отношении город Солнца—республику, монархию или аристократический образ правления, генуэзец так ничего определенного и не ответил. В самом деле, во главе управления стоит Метафизик. Несмотря на то, что без него не может быть разрешено ни одно дело, о единоличии управления говорить не приходится. „Все государственные дела решаются всеми четырьмя совместно",—говорит Кампанелла,—имея в виду Метафизика и его трех помощников—Сина, Пона и Мора, из которых первый ведает науками и искусствами и всем, что с ними связано, второй—вопросами войны и мира, военным делом, третий—любовью, продолжением потомства.

Все начальствующие лица могут смещаться волею народа, как волею народа и избираются на свои посты. Но ни Метафизик, ни его помощники не смещаются; они сами подают в отставку, если признают это необходимым и если будут видеть более мудрого и достойного заместителя.

„И справедливость их,—поясняет Кампанелла,—вместе с желанием совершенствоваться столь велики, что они и в этом случае не колеблются сложить с себя звание и вполне подчиняются своему преемнику"... [1]).

Все, следовательно, сводится в конечном счете к справедливости да еще к той громадной эрудиции, которая должна служить гарантией против тиранических стремлений Метафизика, если бы таковые вообще у него были возможны.

Остальные начальствующие лица избираются четырьмя первыми и учителями той отрасли искусств, которой они должны руководить.

Высшим государственным органом является Великий Совет, состоящий из всех граждан, достигших 20 лет. Им принадлежит право участия в решении государственных

---

1) „Государство Солнца", стр. 99.

вопросов („подавать свой голос за общественные дела“) и выражать своему правительству доверие или недоверие („право жаловаться на ведение дел начальством или высказывать ему свою похвалу“).

Законы здесь немногочисленны, коротки и ясны; они изображены на медных скрижалях, размещенных в простенках храма.

Оригинальна организация судопроизводства и судоустройства. В сущности говоря, судов, как специальных учреждений, здесь не существует: каждый гражданин судится учителем данной специальности. Впрочем, триумвиры и жрецы добродетелей имеют также право суда. Наказания полагаются по принципу возмездия (lex talionis), т.-е. за смерть наказывают смертью, за выбитый глаз выкалывают глаз, и т. д.

В процессе отсутствует всякая волокита; существует право апелляции, но без всякого формального судопроизводства. Нет темниц, кроме одной башни, куда помещают бунтовщиков, военнопленных и т. п. преступников.

Нет палачей—казнь совершается самим народом. „Впрочем,—рассказывает генуэзец, — смертная казнь не применяется к осужденным до тех пор, пока сами они не придут к выводу, что их смерть необходима, и не пожелают подвергнуться казни“.

Какая смесь жестокости и наивности! Какое глубокое противоречие между этим наказанием и всеми учреждениями государства Солнца, основанного на солидарности, любви и чувстве товарищества! С другой стороны, если для реализации смертной казни необходимо собственное согласие осужденного, что само по себе предполагает высокие нравственные качества, то в этих условиях казнь становится сплошной нелепицей. Ведь, кроме того, и самый строй жизни в этой стране Солнца должен нейтрализовать всякое преступление...

Выше мы говорили о военном деле, как одном из главных занятий соляриев. Они, действительно, чрезвычайно воинственный народ: или на них нападают, или они нападают. Война—их стихия, которую они воспринимают с фа-

натизмом, самоотвержением и искусством. Воюют и женщины, и дети, не щадя ни себя, ни врага... Но, одержав победу, солярии проявляют к врагу милость и великодушие, приобщая его к своему коммунистическому строю...

Таково это государство Солнца, граждане которого, по словам Кампанеллы, не только перевернули весь строй общественных отношений, но сумели проникнуть в тайны природы так глубоко, что овладели воздухом и музыкой небесных сфер.

И таких поразительных успехов и могущества они достигли лишь потому, что построили свою жизнь на основе таких учреждений, которые украшены золотыми словами будущего: „Не делай другим того, чего не желал бы, чтобы сделали тебе"...

Здесь, в области общественной философии, Кампанелла предвосхитил основные идеи Вольтера и Канта, провозгласивши почти в таких же именно словах „великий универсальный принцип", „закон, который не может быть вырван из человеческого тела".

3. Мелье. Мабли. Морелли.

Как мы видели выше, ранние утописты в лице Мора и Кампанеллы исходили в своей критике современного общества, как и в построении общества идеального, из требований разума и человеческой природы.

Буржуазное или, точнее сказать, частнособственническое общество противоречит природе, является искажением ее, лишено разумных оснований.

Все усилия философа в таком случае должны быть направлены на то, чтобы обнаружить в глазах людей „противоприродность" этой общественной организации. Философ должен показать, как не должно быть устроено общество, должен вскрыть все его пороки и недостатки.

Однако, этого мало. Нужно дать людям образец того, как должно быть устроено общество. Но где взять этот образец, как получить его?

Для решения этой задачи философ обращается к разуму.

В нем он ищет ответа. Творческая сила разума помогает ему открыть и понять законы природы, научающей человека истинной жизни. Эти законы никогда не меняются. Меняются лишь нравы людей и народов, удаляющихся по невежеству и испорченности своей от этих законов.

Sapienti sat—разумный, однако, знает. Разум помогает человеку выйти на настоящую правильную дорогу, спасающую от ошибок. Опирающиеся на силу разума и понявшие свои заблуждения способны не только к исправлению, но и к полному возрождению и обновлению всей своей жизни. Философ же позаботится о дальнейшем: он укажет точно и подробно план и схему этой жизни и даст необходимые спасительные правила.

„Утопия“ Мора и „Государство Солнца“ Кампанеллы построены именно в соответствии с таким подходом к стоящей перед ними задаче: открыть законы природы, затоптанные человечеством в хаосе частнособственнических отношений, и построить новое общество сообразно этим законам.

„Добродетелью,—говорит Мор,—утопийцы считают жизнь, согласную с законами природы... Человек, следующий влечениям природы, повинуется в своем отвращении или своей любви только голосу рассудка“.

Именно рассудок учит нас счастливой жизни для себя и для других.

„Природа приглашает всех людей помогать друг другу и вместе праздновать на пиршестве жизни. Природа дала всем один облик, всех она согревает одинаково, всех окружает одной и той же любовью; она осуждает увеличение собственного благосостояния насчет другого“...

Общественный строй должен быть таков, чтобы „радость жизни распределялась по известным законам, которые являются орудием в руках справедливого (т. е. разумного, философа) князя и санкционируются народом, так что их нельзя ни подавить тиранией, ни обойти хитростью“... [1]).

---

[1]) „Утопия“, стр. 98, 99.

Вот нравственная философия Мора, примыкающего, таким образом, к рационализму и школе естественного права[1]).

Кампанелла держится, как это можно заключить и по общему характеру его „Государства“, и по отдельным мыслям, высказанным здесь, того же взгляда.

Противопоставляя правителей - мудрецов государства Солнца ученым книжникам — героям современной науки, Кампанелла видит основной недостаток последних в том, что они „не знают ни природы, ни законов и обычаев людей“; правители-мудрецы государства Солнца считают „безусловно почтенным“ всякое отправление тела, как соответствующее требованиям природы; они считают безнравственным искусственное изменение своего природного облика; наконец, самое государство Кампанеллы—это государство Солнца, считающегося соляриями за основную причину всех явлений на земле: солнце они почитают, как отца, землю—как мать[2]).

XVI и XVII века, однако, были лишь преддверием в царство рационализма, каковым по существу явился XVIII век с его Великой революцией 1789 г. и робеспьеровским культом Разума.

Этот век был реакцией против предшествующей эпохи, когда, по выражению Denis, все приносилось в жертву государству, славе короля, порядку и дисциплине[3]).

Буржуазия почувствовала в себе достаточно сил, чтобы перестать служить жертвой чему бы то ни было. Она начала с переоценки всех ценностей и кончила революцией.

Она требовала признания своих интересов, что означало, раньше всего, признание прав человеческой личности. Настроение в этом направлении было так велико, что один за другим появлялись блестящие умы, бравшие на себя за-

---

[1]) Рационализм—философское направление, исходившее в своих суждениях из принципа могущества разума, как последней инстанции. Школа естественного права — направление, создавшее отвлеченное представление об идеальном состоянии человечества, когда он не был связан законами положительного права, но жил, отдаваясь своим естественным влечениям, по законам природы.

[2]) „Госуд. Солнца“, стр. 57, 70, 72, 113.

[3]) А. Мишель, „Идея государства“.

щиту этого нового, революционного принципа. Литераторы, философы, историки, экономисты—все отдают себя на служение этой цели.

Вольтер (1694 –1778 гг.), выступающий в защиту равенства людей, еще колеблется между свободой личности и деспотизмом. Он даже еще сомневается в необходимости общего просвещения[1]). Впрочем, причина этого лежит в его боязни массы, „черни“, которая имеет, по его словам, только руки, чтобы жить, и у которой никогда не будет способностей, чтобы научиться. Поэтому-то Вольтер мечтает о союзе королей и философов.

Монтескье (1689—1755 гг.) уже уходит вперед. Он постиг „Дух законов“, протестующей против всякого, даже просвещенного абсолютизма. Монтеекье требует личной свободы и гарантий прав личности — этого „спокойствия духа, который исходит из сознания личной безопасности“.

Еще дальше уходят представители младшего поколения просветителей: энциклопедисты, материалисты, атеисты[2]).

На-ряду с утверждением личности и апологией нового общественного строя, идущего на смену одряхлевшему феодализму, XVIII век рождает и протест против этой новой системы общественных отношений.

Век просветителей, как и все их теории, подвергаются сомнению и отрицанию.

„Всемогущий боже! Избавь нас от просвещения и гибельных искусств наших отцов и возврати нас к невежеству, невинности и бедности, единственным благам, которые могут создать наше счастье и имеют цену перед тобою!“ — восклицает Руссо[3]).

Этот протест против нового вида рабства, каким явилось „свободное“ общество, преодолевшее варварство феодализма, еще громче и энергичнее стал раздаваться из лагеря коммунистов—Мелье, Мабли, Морелли.

---

[1]) „Мне кажется даже необходимым, чтобы существовали невежды“, говорил он.

[2]) Дидро (1713—1784 гг.), д'Аламбер, Гольбах (1723—1789 гг.) аббат Рейналь (1713—1796 гг.).

[3]) Руссо (1712—1778 гг.); роман его „Эмиль“.

Мелье (1664—1733 гг.), бедный деревенский священник, оставил нам в наследство свою книгу „Завещание“, сокрушительно критикующее церковь и государство. Мелье объявил преступлением частную собственность, а частных собственников—этих „знатных, богатых и великих людей“ — более страшными врагами бедного человека, чем сам дьявол[1].

Мелье обращался к жертвам этого нового строя с пламенными призывами: „Не давайте ничего гордым и бесполезным бездельникам, не давайте ничего тиранам, которые вас угнетают. Пусть ваши дети, ваши родные и друзья перестанут им служить,—и вы увидите, как эти люди завянут, подобно траве, корни которой не получают соков из земли“.

Провозглашая общность имущества и равенства в пользовании материальными благами, Мелье убежден, что „природа настолько плодородна, что могла бы дать все, что нужно бесконечному числу умеренных и трудолюбивых людей“. Если этого, однако, нет, то лишь потому, что гордость и тунеядство одних повергают в нищету других, невежественных и нерешительных.

Верный своей эпохе Мелье видит средство борьбы с этим злом в просвещении и восклицает: „объединяйтесь же, народы! Вас губит то, что вы сражаетесь друг против друга, вместо того, чтобы сражаться в одних рядах за общее дело“...

Не менее революционно по отношению к современному обществу настроен и Мабли (1709—1788 гг.), критикующий не только монархию, но и парламентаризм с его продажностью депутатов и биржевой котировкой избирательных бюллетеней[2].

Мабли не понимает, на каком основании в современных государствах, где „все посвящено интересам нескольких лиц“, произносится слово „общественное благо“! В действительности, эти государства—клубок самых отвратитель-

---

[1]) Цит. по „Обществ. теориям XVIII в.“ П. Волгина.

[2]) Mably. De la législation, стр. 226.

ных пороков, среди которых особенно выделяются жадность и честолюбие, следствия неправильного общественного устройства.

Корень зла—частная собственность. „Собственность—вот что создает столько пороков мира и заставляет законодателя быть варваром“,—восклицает Мабли.

Этот строй противоречит природе, которая требует равенства граждан, и не только политического, но и социального („l'égalité dans la fortune et la condition“).

„Учреждение собственности есть страшное чудовище“. „Собственность—открытая дверь для ста пороков и ста злоупотреблений“.

Поэтому нужно уничтожить собственность. Тогда уничтожится и алчность, позволяющая одним угнетать других, и дух грабежа, господствующий в обществе ныне.

Задача хорошего законодательства в том и заключается, чтобы уничтожить частную собственность и установить общность имущества (la communauté des biens).

Интересна, между прочим, высказываемая попутно Мабли мысль о том, что именно при такой системе собственности и создается истинный патриотизм: „Если я,—говорит Мабли,—не имею никакой собственности и получаю из рук правительства все предметы, в которых я нуждаюсь, будьте уверены, что я буду любить свое отечество, потому что я обязан ему всем“.

Как это предвосхищает мысль, выраженную почти 150 лет спустя „Коммунист. Манифестом“: „Рабочие не имеют отечества. Нельзя лишить их того, чего у них нет“...

Относительно нынешнего общества у Мабли нет никаких иллюзий; оно разделено на два класса—богатых и бедных, враждующих между собой.

Первые предпочитают интересам общества свои личные интересы, вторые не могут любить его, потому что оно делает их несчастными.

В другом своем произведении „Недоумения по поводу философов-экономистов“ (Doutes proposés aux philosophes économistes“, 1768 г.). Мабли говорит о преимуществах коммунистического строя, высказываясь в полном согласии с

учением Платона. Впрочем, учитывая слишком глубокую порочность этого общества и „почти полную безнадежность попыток его радикального исправления“, Мабли рекомендует здесь ряд мер реформистского характера, что так невыгодно его отличает от таких коммунистов этой эпохи, как Мелье и Морелли.

Морелли, действительно, представляет собой чрезвычайно интересную величину. Происхождение его окутано неизвестностью.

Вся его биография, изложенная в „Grand dictionnaire universel du XIX s.“. P. Larousse'a, ограничивается следующими строками: „Решительно ничего неизвестно о его жизни, если не считать того, что он давал частные уроки в Vitry le Francois“.

В течение долгого времени его произведения приписывались Дидро, на которого ссылался даже, как на своего учителя, и вождь „равных“ Гракх Бабеф.

В лице Морелли дух рационализма XVIII века нашел своего наиболее законченного и последовательного представителя.

Морелли, вместе с тем, подвел, так сказать, итог предшествующим завоеваниям социалистической мысли, свел их в настоящую философскую систему и дал им выражение в форме положительного закона.

Исходные моменты его социальной философии—естественное право и разум, с точки зрения которых Морелли разрушает нынешнее общество и созидает будущее.

Эту работу он выполняет, главным образом, в своем „Кодексе природы“ (1755 г.), являющемся продолжением его же „Базилиады“ или „Крушения плавучих островов“ (1753 г.), рисующей картины коммунизма.

Если целью этого последнего произведения было показать, что „истинный герой—сам человек, воспитанный законами природы“, то „Кодекс природы“, представляет собой детальный анализ „жалких предрассудков, которые делают его глухим к голосу этой милой законодательницы“, с одной стороны, и преподать самые законы природы,—с другой.

В одной из глав „Кодекса“ („Состояние человека, когда он выходит из рук природы“...) Морелли говорит, что у человека нет ни врожденных идей, ни врожденных наклонностей.

„В первые минуты своей жизни он окутан безразличием даже к своему собственному существованию. Первые идеи свои человек извлекает из опыта. Потребности его строго соразмерены с ростом сил, но при этом всегда в данную минуту их превышают; мудрость такого явления природы сказывается в том, что благодаря этому человек приобретает стремление к общежительности, в нем развивается „моральное притяжение“ [1]).

„Отсюда явились два удивительных действия: 1) благотворная привязанность ко всему, что приносит облегчение или помощь нашей слабости, и 2) развитие разума, который природа поместила рядом с этой слабостью, чтобы помогать ей“.

Отсюда и возникает то начало, которое Морелли характеризует, как „дух и мотивы общежительности, единодушное трудолюбие и предусмотрительность, наконец, все идеи и знания, прямо или косвенно относящиеся к общему счастью“.

Морелли полагает, что, имея именно это в виду, природа распределила силы человечества в неодинаковых пропорциях, но всем предоставила одинаковое право на ее дары и щедроты.

„Мир есть стол, достаточно уставленный для всех сотрапезников, и все его блюда принадлежат всем, потому что все голодны; иногда—лишь некоторым, потому что остальные уже насытились. Никто не является его неограниченным хозяином и не имеет права притязать на это“ [2]).

Невольно вспоминается подобное же сравнение мира с пиршественным столом, данное знаменитым английским экономистом Мальтусом: „На великом пиршестве природы,— писал Мальтус в 1798 г. в своем „Опыте народонаселения“,— для него (т.-е. человека, родившегося от бедных родителей),

---

[1]) „Кодекс природы“, изд. Гос. Изд., стр. 4, 9.

[2]) Там же, стр. 10.

нет прибора. Природа приказывает ему удалиться. И если он не может прибегнуть к состраданию кого-нибудь из пирующих, она сама принимает меры к тому, чтобы ее приказание было исполнено".

Природа здесь рисуется жестоким и скупым владыкой человека-раба. Иначе и не должен был рассуждать буржуазный экономист, ищущий в природе оправдания господству эксплоататоров.

Природа Морелли—великий и устойчивый фундамент, на котором должен быть воздвигнут светлый дворец человека-гражданина. Это вполне гармонирует с его жизнерадостным взглядом на будущее.

В главе: „Подробное изложение основ общественности" Морелли указывает, что сделала природа для создания среди людей единодушия и общественной взаимопомощи, восклицая: „Все подогнано, все взвешено, все предусмотрено в чудесном автомате общества: его колеса, его противовесы, его пружины, его работа"...

Не последнее место в этом „автомате общества" занимает и сам человек, но напрасно моралисты и философы пытаются изобразить его одаренным злой волею и дурными качествами.

Человек от природы честен, добродетелен, трудолюбив. Если вы хотите познать человека таким, каким он является в естественном состоянии, то обратитесь к Америке, к диким индейским племенам [1].

Вы убедились бы здесь, что в естественном состоянии человек трудолюбив, добр, приветлив, что в этом обществе „отношения проникнуты благожелательностью и мягкостью, бесконечно превосходящею ту бледную практическую добродетель, которую тщетно проповедуют самые праздные и самые безнравственные среди нас" [2].

Однако, несмотря на разумность законов природы, несмотря на идеальность „автомата общества", что мы видим в действительности?

---

[1]) „Кодекс природы" стр. 11, 13, 32.
[2]) Там же, стр. 24.

„Миллионы людей едва имеют, чем существовать; подати и налоги вырывают у них часть даже из этого немногого,—что за важность? Семья, корпорация или, вернее, призрак, представляющий нацию, могущественны и богаты; их власть упрочена на несколько веков: их владычество распространяется на обширные области. Все остальное человечество—только низкое скопище животных“ [1]).

В этом обществе—и это само собой очевидно—процветают многочисленные пороки, и царствуют нищета и ужас.

Мудрость здесь мнима, конституции безрассудны, цивилизация—варварская.

Происхождение и причины этого, однако, уже открыты: они лежат в неудовлетворительном устройстве общества, больного тяжелой и изнурительной болезнью—„всеобщей чумой“, или „частным интересом“ [2]).

В самом деле, рассуждает Морелли, моралисты и политики должны были основать общественные учреждения применительно к благодетельным законам или предписаниям природы. Они должны были „поддержать природу при помощи искусства“: использовать в интересах целого распределение в человечестве сил, регулировать права и обязанности, словом—„управлять сердцами и поступками людей“.

Вместо всего этого они ввели **собственность**, а за ней и все ее пагубные последствия.

„Естественная честность“ исказилась, потеряла все свои „украшения“: предупредительность, вежливость манер и нравов.

Частная собственность—основной, первородный грех, из которого проистекает вся греховность этого мира в самых разнообразных своих проявлениях.

„Если бы всякая идея о собственности была благоразумно удалена, если бы всякое соперничество было предотвращено или изгнано из пользования общими имуществами, то при-

---

1) „Кодекс природы“, стр. 55,

2) Там же, стр. 57, 13,

шло ли бы человеку в голову похищать силой или хитростью то, чего никто у него не оспаривал бы?—спрашивает Морелли.

„Если вы спросите, — говорит он в другом месте, — кто управляет людьми, начиная от скипетра и кончая пастушьим посохом, начиная от тиары и кончая самым простым клобуком, ответ будет нетрудный: личный интерес или чужой интерес, усвоенный под влиянием тщеславия и всегда являющийся данником первого. Но кто дал жизнь этим чудовищам?—Собственность“... [1]).

Морелли поэтому требует уничтожения этой собственности. Политические формы государственности сами по себе ничто. Можно сколько угодно рассуждать на эту тему, отыскивая наилучшую форму правления, отыскивая средства основать самую мудрую республику, — все усилия будут тщетны, раз не подрезаны корни у собственности.

„Вы не подрезали корни у собственности,— говорит Морелли, обращаясь к политикам и буржуазным мудрецам, и потому ничего не сделали: ваша республика окажется когда-нибудь в самом плачевном состоянии“...[2]).

Собственность, наконец, это—сущность зла („summi materia mali“), как говорит Гораций.

Морелли, таким образом, хорошо понимает природу буржуазной государственности. Он бьет гораздо дальше своего времени, ибо его критика демократии убийственна и для нашего времени,—она разоблачает лже-социализм амстердамцев и всех, кто с ними.

„Вы говорите, что принципы демократии—это честность, добродетель, что аристократия держится умеренностью, монархия основана на честности; что страхом управляется суровое владычество деспотизма. Великий боже, какие хрупкие устои! Все они покоятся в большей или меньшей мере на собственности и интересе, самых непрочных из всех фундаментов“[3]).

---

[1]) „Кодекс природы“, стр. 49.

[2]) Там же, стр. 50.

[3]) Там же, стр. 50.

Разве, в действительности, 1914 год не подтвердил этого с очевидностью, смешав в одну кучу и братски соединив между собою демократию и аристократию, демократию и монархию?

Развитие общества,—рассуждает далее Морелли,—исторически шло так, что узы первоначального братства и единения ослабели, и общность интересов разрушилась. Возникли распри. Народы и народцы стали делиться и удаляться друг от друга и люди стали смотреть друг на друга, как „на одушевленные существа другой породы“.

„Малейший спор, малейшая ссора легко должны были подвинуть на взаимоистребление, почти не останавливаемое чувством отвращения и ужаса“ [1]).

Возникли междоусобицы, войны, разбойничества.

Что же сделали для устранения этих зол, а вместе с тем и для устранения и всех других бедствий человечества—нищеты, угнетения, страданий—правители, законодатели, воспитатели, мудрецы?

На этот вопрос Морелли отвечает ожесточенной критикой законодательства, морали, воспитания.

Назначение законов должно было бы заключаться в том, чтобы „напомнить и восстановить первый естественный закон общественности“.

В действительности же законодатели начали с прямого противоречия этому закону.

В основе этого закона лежит „нераздельное единство земельного фонда и общее пользование его продуктами“. Законодатели же установили „чудовищный раздел произведений природы“; исказили цельность недвижимых вещей, устанавливая собственность, вместо того, чтобы регулировать лишь пользование ею.

Эти „мнимые мудрецы, пред которыми преклоняется наша глупость“,—говорит Морелли, эти „поводыри столь же слепые, как и те, которых они брались вести, угасили все благожелательные мотивы, необходимые для объединения сил человечества“ [2]).

---

[1]) „Кодекс природы“, стр. 35.

[2]) Там же, стр. 10.

„Они превратили всякую коллективную предусмотрительность, всякую взаимную помощь в робкие, изолированные заботы искромсанных членов этого великого организма. Заставив эти разрозненные и перепутавшиеся части метаться в противоположные стороны, они зажгли пожар любостяжания, пробудили голод и прожорливость ненасытной жадности".

Все эти правила и максимы созданы для того, чтобы „затыкать вечные дыры в плотине, неосторожно возведенной против мирного течения ручья, который из-за этого препятствия вздулся и, выйдя из берегов, превратился в бурное море" [1]).

Законодатели —„неумелые машинисты". Их объемистые трактаты о морали и политике носят названия лекарств, но содержат в себе яд.

На них можно было бы наклеить ярлык: „Средства цивилизовать людей путем уставов и законов, наиболее способных сделать их свирепыми варварами".

Таким образом, дурные законодатели и негодные законы виновны в хаосе и кошмаре современных общественных отношений.

Они, моралисты и законодатели, пренебрегли благодетельными средствами и вошли как бы в заговор с пороками, чтобы исказить идею благотворения и божества. Между тем, как легко было предохранить человечество от этих бедствий, „внушив ему ненависть к основной причине всех зол — к собственности" [2]).

Мирные и мудрые законы могли бы явиться примером для множества других народов.

„Они исподволь распространили бы свое господство на весь земной шар, они заставили бы выпасть оружие из рук самых свирепых народов" [3]).

С этой глубокой и наивной верой в силу убеждения и доброго примера Морелли, как моралист, обращается к мо-

---

1) „Кодекс природы", стр. 17, 18.
2) Там же, стр. 81, 82.
3) Там же, стр. 40.

ралистам с призывом; „Исправьте ошибки политики и морали согласно законам природы! Начните с предоставления истинным мудрецам полной свободы нападать на заблуждения и предрассудки, поддерживающие дух собственности“...

„Раз это чудовище будет низвергнуто, постарайтесь, чтобы воспитание укрепило эту счастливую реформу“.

Морелли, таким образом, надеется на исправление пороков общества, вместо того, чтобы ниспровергнуть само это общество. Он призывает постараться провести реформу, вместо того, чтобы звать к революции. Он ищет средств исправления в воспитании, вместо того, чтобы видеть их в борьбе и победе.

„Просвещение, воспитание, нравственное воздействие—какие хрупкие устои будущего!“—можно было бы воскликнуть по этому поводу словами самого же Морелли.

Между тем, Морелли твердо опирает свою систему преобразования именно на эти устои, опирающиеся, в свою очередь, на природу и разум.

Ибо „разум—это сотворенное божество“, творящее будущее; разум, и только он, может подсказать людям то наилучшее, что предохраняет их от опасности стать злыми...[1]).

Наилучший общественный строй для Морелли—это коммунизм. Примером его может служить жизнь индейцев, рассказанная автором „Кодекса“ в главе о „Естественном состоянии диких народов, способных к восприятию правил весьма мудрого правительства“ и в главе: „В какой мере правила ходячей политики возмущают здравый смысл“.

Это наиболее полное отражение свое коммунизм находит в том законодательстве, которое составляет содержание четвертой части произведения Морелли, носящей название: „Образец законодательства, согласного с намерениями природы“...

Морелли оговаривается, что он не имеет „дерзкой претен-

---

[1]) „Кодекс природы“, стр. 73, 90.

зии преобразовывать род человеческий". Он стремится лишь сказать истину и помочь человечеству выбраться из тьмы заблуждений.

Пусть же человечество примет в основу своего общественного устройства эти „священные законы".

Во главу угла своего образцового законодательства Морелли кладет три закона, названных им основными и священными.

В первом из этих законов провозглашается уничтожение частной собственности: „В обществе ничего не будет принадлежать отдельно или в собственность кому бы то ни было".

Впрочем, это „ничего" имеет ограниченное понятие, ибо в него не входят вещи, которыми человек пользуется „для своих нужд или удовольствий, или для своего повседневного труда".

Это ограничение, связанное, таким образом, с сохранением частной собственности на орудия труда и предметы повседневного и строго-индивидуального характера, свидетельствует об осторожно-практическом подходе нашего философа к решению законодательной проблемы.

Второй закон объявляет каждого гражданина „человеком-гражданином государства"; он, как должностное лицо, работает на государство и содержится на счет государства; однако, использование граждан государством—об этом говорит третий закон—совершается применительно к возрасту, силам и дарованию каждого.

Гражданские обязанности определяются следующими двенадцатью законами, носящими название „законов распределительных или хозяйственных".

Уже в общей, так сказать, части своего сочинения Морелли ставил перед собой вопрос о конкретном применении своих принципов к правильному распределению среди соляриев занятий и обязанностей. Он указывал там на важность этого вопроса, говоря, что малейшее затруднение в этой области бывало часто причиною крушения прекраснейших проектов, но при этом выражал уверенность, однако, в легкости его решения: „Все это было бы делом простой переписи вещей

и лиц, простой операцией расчета и комбинирования, следовательно, допускающей отличнейший порядок".

„Распределительные законы" и посвящены установлению этого порядка: распределению населения по провинциям, городам, родам и семьям (законы I, II, III), установлению принципа исчисления (IV закон), принципов регулирования распределения произведений природы или искусства (VI, VII, VIII, IX, X) и торговли (XI и XII).

Эти законы, особенно начиная с шестого, весьма интересны и требуют внимательного рассмотрения.

Все предметы, подлежащие распределению, классифицируются следующим образом: 1) „произведения прочные" (долго сохраняемые)—служащие для всеобщего, повседневного или непостоянного пользования и индивидуального пользования, и 2) „сохраняющиеся недолго".

„Все эти прочные произведения,—говорит VI закон, будут складываемы в общественных магазинах, при чем одни будут распределяться ежедневно или в известные сроки всем гражданам, чтобы служить обычным потребностям жизни и материалом для работ различных профессий, а другие будут доставляться лицам, которые пользуются ими".

Что касается „сохраняющихся недолго", то „эти вещи будут приносимы на общественные площади и там распределяемы лицами, заведывающими их возделыванием и изготовлением"[1].

В деле распределения этих вещей всякого рода должна соблюдаться строгая соразмерность с числом граждан, что достигается правильно поставленным учетом. Излишки откладываются в запас. В случае недостатка вещей для всех, распределение их приостанавливается впредь до пополнения.

Торговли или обмена вещей здесь нет. Всякий получает все необходимое безвозмездно либо на общественной площади, куда эти вещи приносятся производителями, либо у самих производителей[2].

---

1) „Кодекс природы", стр. 93.

2) Торговля допускается лишь с иностранцами, и то при условии, что она „не занесет в республику ни малейшей собственности".

„Таким образом,—читаем мы в XI законе,—тот, напр., кому нужны будут какая-нибудь зелень, овощи или фрукты, пойдет за тем, что ему требуется на один лишь день, на общественную площадь, куда эти вещи будут приносимы лицами, их возделывающими. Если кому нужен хлеб, о пойдет запастись им к тому, кто его печет; кому нужно будет платье, тот получит его от того, кто его шьет; портной возьмет необходимую материю у того, кто ее фабрикует, а этот последний получит потребное сырье из магазина, куда его принесут лица, его добывающие“ [1]).

Все очень просто и примитивно. Наивный Морелли полагал, однако, что таким образом в дело распределения не будет внесено путаницы, и что здесь будет царить порядок, основанный на учете...

Также просты и немногосложны и законы, посвященные хозяйственно производственной деятельности: „законы земельные“ и „законы полицейские“.

Первых—всего четыре. Они устанавливают обязательность занятия земледелием для всех граждан (в возрасте от 20 до 25 лет) всех городов государства, даже в том случае, когда почва какого-нибудь города неплодородна. Такой город должен иметь свою „корпорацию земледельцев“ либо для того, чтобы извлекать из своей почвы все, что возможно, либо для помощи соседям.

„Полицейские законы“ более подробно регулируют производственную деятельность граждан, начинающуюся с десятилетнего возраста, со стадии производственного ученичества.

В 10 лет каждый юноша избирает себе профессию; в 15 или 18 лет он женится, от 20 до 25 лет занимается земледелием, в 26 лет становится мастером, если вернется к первой профессии или останется земледельцем; в противном случае мастером он становится в 30 лет. Достигшие 40 лет и не прошедшие ни через одну должность становятся „добровольными рабочими“, занимающимися тем, чем хотят, и выполняющими такой урок, какой сами себе положат (зак. VI).

1) „Кодекс природы“, стр. 94.

Под руководством каждого мастера работает 10—20 рабочих, становясь поочередно старшиной каждой профессии (зак. II). Старшины всех профессий будут указывать часы отдыха и труда и предписывать, какую работу надо выполнить (зак. VII).

Таким образом, здесь регламентируется вся хозяйственная жизнь граждан, подобно тому, как законами о роскоши, брачными, о воспитании и о научных занятиях регламентируется вся остальная их жизнь.

Что касается законов о воспитании, то они представляют интерес с точки зрения общих философских взглядов Морелли, придававшего воспитанию, как это мы видели выше, исключительное значение. Воспитание в этом государстве—общественное, рационалистическое и трудовое.

Все дети проходят через общественные мастерские, где обучаются той или другой специальности, где убивают в себе дух собственности и воспитывают в себе дух и чувства общественности.

Методом воспитания являются опыт и наблюдение, с одной стороны, наставление и увещание—с другой.

Наконец, законы о формах правления, об управлении и о наказаниях посвящены вопросам государственно-правового характера.

Государственный строй опирается здесь на семьи и народы, выдвигающие своих глав в качестве начальников городов, провинций и всего государства. Так, главы семей дают по очереди пожизненного главу рода (зак. III), главы родов по очереди становятся начальниками городов, каждый на 1 год (зак. IV), каждый город дает также по очереди начальника провинции (зак. V), и, наконец, каждая провинция из числа своих начальников дает по очереди главу всему государству (зак. VI). В каждом городе учреждается из отцов семейств, достигших 50-летнего возраста, сенат—хранитель законов, при чем по два или более сенаторов от каждого сената составляют верховный сенат нации. Однако, главы родов не входят в сенат, а составляют совет города и верховный совет нации.

Частные сенаты будут компетентны развивать и применять

к деталям управления утвержденные в общих чертах законы, верховный же сенат—наблюдать за деятельностью первых, дабы они не вступали в противоречия с основными государственными законами. Деятельность советов носит совещательный характер; главы нации, провинций, городов, родов—органы исполнительной власти; распоряжения и приказания делаются согласно определенной формуле, гласящей: „Разум требует, закон приказывает"...

Брачные законы представляют значительный интерес, ибо они дают брачному вопросу новое решение по сравнению и с Мором, и с Кампанеллой: брак свободен,—всякий гражданин может избрать себе в жены девушку, какая ему нравится,—но обязателен, ибо всякий гражданин обязан в известном возрасте жениться. Возможен развод, но после 10 лет супружества. Никакого специального осмотра брачущихся (Мор), ни государственного сватовства (Кампанелла) у Морелли нет. Роль государства здесь ограничивается лишь учетом и регистрацией браков, в целях регулирования роста и пополнения родов и городов.

Судебные функции принадлежат верховному сенату. За убийство, поранение или за попытку ввести „проклятую собственность" полагается в качестве высшей меры наказания пожизненное заключение в кладбищенскую пещеру, специально для этого устроенную. За менее серьезные преступления полагаются наказания в виде заключения виновных в специальные места на разные сроки, от нескольких месяцев до нескольких лет, или лишения права занимать общественные должности, или отлучения на дни и часы от обычных занятий и развлечений. Никаких помилований или смягчений наказаний, раз наложенных, не допускается, разве что по болезни.

Эти законы, таким образом, действительно соответствуют данному им автором титулу: „Законы о наказаниях, столь же немногочисленные, как нарушения долга, столь же мягкие, сколько действительные"....[1]).

1) „Кодекс природы", стр. 91—114.

Таков Морелли, как философ и коммунист. Все его учение проникнуто духом XVIII в., охваченного преклонением перед разумом и природой.

„Чтобы понять меня,—писал Морелли в предисловии к своей книге,—надо бросить дорогие свои предрассудки"...

Все дело, таким образом, в предрассудках, которые долж ы быть побеждены силою разума. Ошибки, заблуждения—вот путь, пройденный до сих пор человечеством. Познание этих ошибок, разъяснение этих заблуждений—вот путь, который нужно пройти человечеству.

Дело философов и моралистов указать человечеству этот путь и привести его этим путем к счастью... Таково убеждение Морелли, во имя которого он и объявляет себя врагом существующего общественного строя и другом „милой природы".

В руках Морелли коммунизм—моральная доктрина,—как говорит Лихтенберже [1],—результат глубоких переживаний человеческого сердца и исканий пытливого, беспокойного ума.

Это—не программа борьбы, а кодекс нравоучительных сентенций. Но этот кодекс заставил звучать самые сильные струны в груди активных борцов за будущее человечества.

Чистотой и глубиной своей философской непосредственности и жизнерадостности он увлек практических деятелей этой же эпохи, облекших отвлеченность рационализма в плоть и тело живой практики и сделавших героическую попытку осуществить веления природы в реальной действительности.

Морелли оказался вдохновителем Бабефа и его друзей, в философии неизвестного домашнего учителя почерпнувших силы для нового и энергичного нападения на старый мир собственников и эксплоататоров.

В этом факте заключается все великое значение, которое принадлежит этому замечательному и „неразысканному" еще до конца историей человеку...

---

[1]) См. его „Социализм и французская революция".

ОТДЕЛ ВТОРОЙ

ОТ БАБЕФА ДО МАРКСА

I. Бабеф и бабувизм.

Конец XVIII в. ознаменовался величайшим в истории человечества движением, известным под именем французской революции 1789 г.

Можно утверждать, что движения, подобного этому по своему историческому значению, человеческий мир не знал вплоть до XX столетия, затмившего XVIII век блеском и мощью нового общественного подъема, связанного с возмущением рабочего класса и нашедшего свое наиболее полное и успешное выражение в великой Октябрьской революции 1917 года.

Подобно тому, как коммунистическое движение нашего времени было подготовлено всем ходом хозяйственного и идеологического развития капиталистического общества, в первую очередь взорванного организованными усилиями пролетариата и крестьянства в тех пунктах, где это капиталистическое общество менее всего было защищено прочностью хозяйственных традиций и приспособленностью к ним политических форм жизни,—и французская революция 1789 г. явилась не сразу и не случайно, а в результате длительного и глубокого процесса общественно-хозяйственного характера.

В 1789 г. Франция все еще оставалась страной крестьянского хозяйства и мелкого производства; крупных фабрик и мануфактур было очень немного, и суконная мануфактура Ван-Робэ, насчитывавшая до 1200 прях, представляла собой единичное явление. Большинство участвующих в про-

изводстве лиц было рассеяно по деревням, а в городах работало на дому. На знаменитой мануфактуре ситцев и полотен Оберкампфа (в департ. Сены и Уазы) в 1797 г. было до 1800 рабочих, но далеко не все работали в здании мануфактуры; с другой стороны, на эту мануфактуру работало много деревень всего округа. В центре шелковой промышленности (Лион) большинство производителей—мелкие хозяйчики кустарных мастерских. Мелкое кустарное производство господствовало почти во всех частях Франции, более или менее занятых прядением и тканьем [1]). В техническом отношении Франция в эпоху революции представляла собой картину совершенно ничтожного значения. В 1783 г., т.-е. за 6 лет до начала революции, во Франции,—говорит Тарле,—было секретом то, что давно практиковалось в английской бумагопрядильной промышленности. Машина Аркрайта проникла во Францию лишь спустя 14 лет после своего изобретения, при чем спустя 20 лет их было только 8 на всю Францию [2]). Картрайтовская mull-jenny была только одна, тогда как в Англии их было свыше 500. Даже Швейцария и Россия во многом были учителями Франции, не выдерживавшей конкуренции с русским парусным холстом и продуктами железоделательной и сталелитейной промышленности. В это время во Франции была одна проволочная фабрика, два сталелитейных завода, одна игольная мастерская (открылась в 1794 г. и закрылась из-за неуменья рабочих в 1797 г.).

Так же точно обстояло дело и в кожевенной, и в бумажной, и в других отраслях промышленности.

„Французская промышленность была в течение всего рассматриваемого периода еще в стадии младенчества"—писал в своей докладной записке комитету общественного спасения владелец бумагопрядильни в Нанте Saget [3]), и он, очевидно, был совершенно прав.

Рабочий класс был крайне немногочислен, и в наиболь-

---

[1]) См. М. Ковалевский, „Очерки социальн. быта Франции".

[2]) Тарле, „Рабочий класс во Франции в эпоху революции".

[3]) См. Тарле, цитир. соч.

шем количестве собран в Париже и его знаменитых предместьях (Сен-Антуанское, Монмартр и др.).

Он терпел страшную безработицу и нужду и кипел глубоким недовольством, прорывавшимся в бесконечных стачках, перекидывавшихся из одной профессии в другую и нередко захватывавших целый ряд профессий одновременно (напр., в период 1791—1794 гг.). Вечно бурлящий своим недовольством и пламенной ненавистью к богатым и собственникам, французский пролетариат этой эпохи всегда был на передовых позициях, когда общественные антагонизмы потрясали Францию шумом и громом борьбы.

Крестьянство изнывало под бременем повинностей и крепостной зависимости. Общее положение крестьянства и крестьянское горе, бросившее миллионы французских земледельцев на штурм старого строя, нашло себе многочисленных исследователей, историков и публицистов. Произведения изящной литературы, в роде Эркмана-Шатриана с его „Историей одного крестьянина“, философские трактаты с произведениями Монтескье и Руссо во главе, сочинения историков от Тэна и Мишлэ до Луи Блана, Олара и Жореса—достаточно подробно и красноречиво описали и изучили эту область французской революции, показав одновременно, какое глубокое противоречие между экономическими потребностями и политическим строем царило во Франции в эту эпоху.

Уже Сен-Симон показал, что французская революция была выражением классовой борьбы, поставившей лицом к лицу, как смертельных врагов, класс помещиков-феодалов и класс торгово-промышленной буржуазии. Но буржуазия, искавшая гибели феодализма, поднявшая против него знамя борьбы и ставшая во главе этой борьбы, смогла осуществить это, лишь развязав революцию низов—рабочих и крестьян, давно уже потряхивавших плечами, чтобы сбросить и разбить в прах ненавистный режим помещичьей и купеческой эксплоатации.

Революция совершилась. Феодализм был низвергнут. Его трон заняла сама буржуазия и, спустя некоторое время, объявила революцию оконченной.

Ведь в сущности говоря, весь последующий за 5-м—6-м октября 1789 г. период вплоть до 9 го термидора (27-го июля 1794 г.) был не чем иным, как борьбой буржуазии за окончание революции.

На это была направлена, в частности, вся деятельность жирондистов, испуганных социальными требованиями трудящихся и пугавших в свою очередь других призраком „аграрного закона“ и коммунизма. Исходя из ясно понятых своих интересов, жирондисты, эта партия средней деловой буржуазии, объединявшая либеральных торговцев, фабрикантов, зажиточных ремесленников (artisants), либеральных чиновников, энергично и упорно боролась против малейшего стремления трудящихся поколебать или даже ограничить право частной собственности, провозглашенной ими, да и якобинцами, одним из священных прав человека [1]).

Жирондисты во имя собственности послали на эшафот 32 лучших своих представителя.

Революция должна остановиться... Даже закон 3-го мая 1793 г. о максимуме они рассматривали, как покушение на это священное право, и обрекали во имя его на голодовку и вымирание миллионы трудящихся патриотов.

Продовольственная политика жирондистов, как я это, мне кажется, достаточно подробно показал в своей работе: „Продовольственная проблема в эпоху великой французской революции“ [2]), служит прекрасной иллюстрацией того, как классовые интересы жирондистской буржуазии сделали ее после захвата в свои руки власти из революционной контр революционной.

Якобинцы, представлявшие собой целый спектр социально-революционных оттенков от Буасселя, Марата и Робеспьера до Дантона и Камилла Демулена, были ближе к трудящимся, чем жирондисты. Но и они колебались между принципами частной собственности и экономического равенства.

---

[1]) См. Кунов, „Борьба партий и классов в 1789 г.“.

[2]) См. мою работу: „Продов. проблема вел. франц. револ.“ в журнале „Прод. и Револ.“, №№ 1, 3—4, 5—6.

Выражая собой в общем и целом интересы мелкой буржуазии и разночинной интеллигенции, якобинцы не были в состоянии удовлетворить социальные стремления пролетариата, направлявшего свой удар в самое сердце частной собственности.

Поэтому-то вся деятельность первого (жирондистского) и второго (якобинского) национальных собраний, как справедливо замечает Кунов, удовлетворяла лишь одному требованию: „обеспечить буржуазии собственность и свободное, ничем ненарушимое, пользование ею"...

Все же отличия, отделявшие жирондистов и якобинцев, в конечном итоге сводились не к существу защищаемого теми и другими социального идеала, а, скорее всего, к методу борьбы, к тактике и способу действия.

Глубоко поэтому прав был Бабеф, когда, оценивая достижения французской революции, писал: „Революция не доведена до конца, так как не сделано ничего для обеспечения народного счастья и, наоборот, сделано все для того, чтобы измучить этот народ, чтобы заставить его вечно проливать свой пот и свою кровь, собираемую в золотые сосуды ничтожной кучкой ненавистных богачей" [1]).

Французская буржуазия получила власть руками и жертвами трудящихся. Нет никакого сомнения в том, что эти жертвы трудящиеся массы приносили не во имя „исторического прогресса", который на место одних угнетателей ставил других, а во имя облегчения своего социального положения и получения человеческой жизни.

Далекие от коммунистических идеалов и интеллигентских утопий трудящиеся массы ненавидели, однако, угнетателей всем своим существом и готовы были на всякие жертвы для уничтожения их. Отсутствие исторической перспективы, классовой сознательности, классовой организованности мешало им безошибочно угадывать врагов и друзей; мешало им правильно избирать путь движения; заставляло их часто сбиваться с настоящего пути и, без верного компаса классового понимания в руках, попадать в тупик новых

---

[1]) Цит. по А. Тома, „Бабеф. Учение равных".

общественных отношений, являвшихся им непонятными и оказывавшихся враждебными их интересам.

Вот почему с точки зрения интересов трудящихся классов французская революция так безнадежно топталась на одном месте, поселяя в низах народа разочарование и уныние. Казнь Робеспьера и торжество термидорианских черносотенцев еще более усилили это разочарование, поселили в массах еще большие уныние и апатию.

В своей работе, посвященной роли продовольствия в деле французской революции, я указал многочисленные факты, свидетельствующие о крайнем обострении социальных противоречий на почве недостатка продовольствия, голода и дороговизны предметов питания. Я довел свое изложение до падения жирондистов; в ближайшее время я постараюсь исследовать этот вопрос в отношении последующих двух этапов революции: якобинского и термидорианского, показав, каким могучим рычагом общественного движения является хлеб, хлеб, еще раз хлеб...

Сейчас же ограничусь несколькими замечаниями в пределах необходимого для понимания рассматриваемого периода, связанного с именем Гракха Бабефа.

2-го мая 1793 г. пали жирондисты—их падение в весьма существенной степени было подготовлено их неспособностью дать парижской бедноте то, в чем она так нуждалась тогда: хлеб.

9-го термидора 1794 г. пал Робеспьер, оказавшийся не в состоянии опереться на силу трудящихся, несмотря на то, что ряд мероприятий якобинской партии (такса, максимум и т. п.) был направлен в интересах неимущих.

После падения Робеспьера и якобинцев нищета и голод усилились, ибо максимум был отменен, курс ассигнаций упал, дороговизна безудержно росла.

„Нищета и голод делали существующее положение вещей невыносимым,—говорит Лихтенберже.—Всякий политический строй, способный утолить муки голода, казался более предпочтительным“ [1].

---

[1]) Цит. соч., 142.

Нужда царила ужасная. Люди умирали, как мухи; многие кончали самоубийством. Во всей республике народ громко требовал хлеба; настроение масс проникнуто было жгучей ненавистью к спекулянтам и скупщикам.

В одном из полицейских бюллетеней того времени настроение общества характеризовалось таким образом: „Крайняя нищета, уныние, жалобы, ропот, проклятие и отчаяние“ [1]).

1-го апреля разразился целый бунт под лозунгом: „Хлеба и конституции 1793 г“. „В то время,—цитирует Ранк слова Буонаротти,—не было во Франции такого настоящего республиканца, который не явился бы заговорщиком или не был бы готов стать им“ [2]).

Такова была обстановка, в которой родился „Заговор равных“, опиравшийся на коммунистическую программу Бабефа, Дартэ, Буонаротти и ряда их друзей и единомышленников.

Франсуа Ноэль Бабеф, впоследствии назвавшийся в память знаменитого римлянина Гракхом, родился в 1760 г. в департаменте Эн.

„Он был чуток по характеру,—писал про него Буонаротти,—образован и неутомим; обладал проницательным и точным умом; писал ясно, пламенно и красноречиво“.

Эта душевная чуткость и привела Бабефа, незаметного чиновника провинциальной канцелярии по земельным делам, к возвышенным коммунистическим идеям, которым он отдал всю свою жизнь. Он участвовал во взятии Бастилии и, отдавшись революции, стал писать против феодализма, обдумывая способы освобождения трудящихся от гнета эксплоатации.

В 1794 г. Бабеф был несправедливо обвинен в подлоге и осужден на 20 лет каторги, что, впрочем, было впоследствии исправлено постановлением конвента, восстановившего доброе имя Бабефа. Вторично Бабеф арестовывается, как журналист и издатель „Журнала свободной печати“. Будучи амнистирован и вновь очутившись на свободе, Ба-

---

1) Лихтенберже, ц. соч., 143; Бюше и Ру, XXXVI.

2) Буонаротти, „Бабеф и заговор равных“.

беф издает „Народный трибун“, а в 1795 г. организует „Общество Пантеона“, избравшее местом своего пребывания бывшую трапезную монастыря св. Женевьевы, вблизи Пантеона.

Среди основателей этого „Общества“ мы видим, кроме Бабефа, еще Дартэ, Буонаротти, Жермена, Фонтенелля, Бодсона и ряд других, оставшихся верными идее коммунизма до конца.

Это „Общество“, однако, отличалось крайней политической разношерстностью: сюда вошли и либералы, и правительственные люди, и просто „подозрительные личности“. В „Обществе“, очень быстро выросшем до 2000 ч., не было, таким образом, единства взглядов и направлений.

Вот почему параллельно „Обществу“ оказалось необходимым учредить тайный комитет из испытанных друзей равенства (т.-е. коммунистов), каковой, действительно, и организовался на ул. Клери у Амара, ставшего одним из деятельных заговорщиков. В этот комитет, который взял на себя руководство всей деятельностью „Пантеона“, вошли, кроме уже упомянутых лиц, Дебон, Женуа, Лепеллетье, Клеманс и Маршан.

„Комитет,—говорит о нем Буонаротти,—был прежде всего политической школой, где, разобравшись в причинах бедствий, раздиравших нацию, надлежало с точностью установить такие принципы общественного порядка, которые казались наиболее пригодными для освобождения ее от всех бедствий и для помехи их возврату“ [1]).

В этом комитете и оформилась коммунистическая программа бабувистов, провозглашавшая общность труда и имущества. Здесь же бабувистами был определен и взгляд а конституции 1795 г. и 1793 г., при чем были установлены следующие основные пункты деятельности: 1) восстановление конституции 1793 г.—„как связующего звена в союзе, необходимом для свержения существующей власти, проникнутой деспотизмом“ (т.-е. власти термидорианцев); 2) подготовка к принятию истинного равенства (т.-е. коммунизма [2]).

---

[1]) Буонаротти, ц. с., 49.
[2]) Там же, 54.

Нечего и говорить, что душою комитета, как и „Пантеона“, был Бабеф, неутомимо работавший над делом заговора. Подвергаясь постоянным преследованиям власти сам и подвергая им же свою жену, схваченную в надежде выпытать у нее адрес конспиративной квартиры мужа, Бабеф все более и более усиливал свою деятельность и деятельность „Пантеона“, привлекавшего к себе все новых и новых членов.

„В плювиозе IV года (январь—февраль 1796 г.),—пишет Буонаротти,—наплыв в „Пантеон“ простонародья, а также правильное настроение маленьких демократических обществ, возникших во многих кварталах Парижа, и живейший интерес народа к восстановлению своих прав дали знать основателям „Пантеона“, что их пожелания начинают сбываться, и что пора открыть своим стремлениям более широкое поле действий“ [1]).

Едва ли прав поэтому Лихтенберже, утверждающий, что народная масса осталась к заговору Бабефа совершенно безразлична [2]).

Однако, встревоженное правительство 9-го вантоза IV года (27-го февраля 1796 г.) поспешило „Пантеон“ закрыть. Подлинным автором этой меры был, по словам Буонаротти, генерал Бонапарт, будущий император Франции.

После закрытия „Пантеона“ деятельность бабувистов не прекратилась, но характер свой изменила, приняв более конспиративный вид, особенно же с учреждением „Тайной директории общественного спасения“ (в начале жерминаля IV года, т.-е. между 21-м марта и 19-м апреля 1796 г.).

Во главе „тайной директории“ становятся Бабеф, Буонаротти, Дартэ, Дебон, Феликс Лепеллетье и Сильвен Марешаль. Программа этой директории нашла свое выражение в „Манифесте равных“, „Акте восстания“ и в „Содержании доктрины Бабефа“, о чем речь будет ниже.

Преданные капитаном Гризелем, вошедшим в доверие к директории и занявшим даже пост одного из генералов за-

---

[1]) Там же, 62.

[2]) Лихтенберже, цит. соч., 144.

говора, 21-го флореаля (10-го мая 1796 г.) Бабеф и все главные деятели бабувизма были схвачены, преданы суду и присуждены—Бабеф и Дартэ к смерти, остальные—к долгосрочному заключению. 7-го прериаля V г. (27-го мая 1797 г.) в Вандоме Бабеф и Дартэ были казнены. Заговор равных еще раз оказался раздавлен буржуазией.

Что же это был за заговор? Каковы были идеи, программа этого заговора? Каково место, принадлежащее этому заговору в истории? Вот вопросы, требующие в дальнейшем своего освещения.

Еще в 1787 г. Бабеф писал своему приятелю Дюбуа де-Фоссе, секретарю Аррасской Академии, переписка с которым охватывает время с 1785 г. по 1788 г., о желательности внести в академический конкурс тему, содержание которой не составляет никакого сомнения в коммунистических взглядах ее автора:

„При современной высоте достигнутых человечеством знаний, каково было бы состояние народа, общественные учреждения которого были бы построены так, чтобы между всеми отдельными членами его царило полнейшее равенство; чтобы населенная этим народом земля принадлежала не отдельным лицам, а всем сообща; наконец, чтобы общая собственность распространялась на все предметы, вплоть до продуктов различных отраслей промышленности“ [1]).

В этот период времени Бабеф держался так.-наз. эгалитарных принципов, восторгался Руссо и восхвалял естественное состояние человечества, когда все были равны.

„В естественном состоянии,—говорил Бабеф в „Постоянном кадастре“,—ни у кого не было излишков, теперь же общество не установило никаких пределов для богатства, которое дозволено приобретать отдельному человеку“ [2]).

„Все люди рождаются равными,—писал он в „Нар. Трибуне“, № 38, от 10-го плювиоза IV г. (30-го января 1796 г).—Если люди не равны, то в силу дико-безумных законов, самых гнусных грабежей и самых низких убийств“.

---

[1]) Там же 40.

[2]) Тома. цит. соч.

Об этом же говорится и в „Содержании доктрины Бабефа" в следующих словах: „Природа дала каждому человеку равное право на пользование всеми благами. В истинном обществе не должно быть ни богатых, ни бедных" [1].

Однако, очень рано этот естественный порядок вещей подвергся, по мнению Бабефа, искажению. Даже в естественном состоянии уже пришлось бороться против попыток сильных напасть на слабых—не допустить этого и сохранить первоначальное равенство и явилось целью учреждения общества...

Что же наблюдается ныне? „Ненужные профессии дают богатства; нужные гибнут в нищете из-за безработицы, которой содействует вся организация современного общества, способствующая поглощению мелких состояний крупными и возрастанию числа рабочих".

Чем дальше, тем хуже. Наконец, в современном обществе обострение нужды достигло крайних размеров.

„Одни без рубах, без платья, это—кто растит лен, кто фабрикует материи, обувь, кожу. Ничтожное меньшинство ни в чем не нуждается, это—кроме земледельцев, те, кто не работает, кто довольствуется вычислениями, выворачиванием наизнанку, разогреванием и подкрашиванием каждый раз все в новой форме старого-престарого заговора части против целого; с помощью этого заговора удается привести в движение массу рабочих рук так, чтобы сами работники не воспользовались созданным ими продуктом"...

Вот как характеризует Бабеф современные ему общественные отношения в письме к Жермену, от 29-го июля 1795 г.

Современное общество—это уже не естественное состояние людей—братьев, это даже не то состояние, где общество призвано защищать слабых против сильных. Это общество сильных против слабых, это—заговор имущих против неимущих. Здесь сама собой напрашивается ссылка на Мора и Морелли, рассуждавших совершенно таким же образом и оказавших несомненное влияние на Бабефа.

Совершенно в духе этих своих предшественников Бабеф

[1] Буонаротти, цит. соч., 182—183.

подвергает критике современное общество и в своем „Народном Трибуне", говоря о двух республиках и двух партиях, живущих противоположными стремлениями.

„Одна партия хочет республики буржуазной и аристократической, республики 1 миллиона, который всегда играл роль врага, владыки, грабителя и кровопийцы остальных 24 миллионов; того миллиона, который испокон веков наслаждается праздностью насчет нашего пота и труда. Другая (партия) хочет республики в интересах последних 24 миллионов, которые положили ей начало, скрепили камни республиканского здания своею кровью, кормят, поддерживают и удовлетворяют все нужды отечества, защищают и умирают за его безопасность и славу"...

В другом номере „Народного Трибуна" (от 5-го ноября 1796 г). Бабеф нападает на эту „касту монополистов и узурпаторов" и на те законы, которые дали ей возможность грабить общество.

„Действие этих законов,—читаем мы здесь,—убийственно для человечества. Они разрушают первоначальный общественный договор... Необходимо требовать осуществления этой гарантии (удовлетворения всех потребностей каждого, А. В.), данной общественным договором. Необходимо восстановить священные учреждения, на веки-вечные обеспечивающие каждому члену великой семьи полноту его прав и удовлетворение его потребностей".

Здесь несомненно влияние, оказанное на Бабефа Жан-Жаком Руссо, властителем дум этой эпохи, увлекшим за собой и таких мыслителей, как Мабли и Морелли, пошедших, впрочем, дальше своего знаменитого учителя и явившихся непосредственными вдохновителями Бабефа.

Ставя перед собой вопрос о причинах, вызвавших такое печальное и несправедливое состояние общества, Бабеф, как ученик Морелли (Дидро, как он сам ошибочно об этом думал), отвечает на него буквально по „Кодексу природы".

Во всем виноваты дурные законы и людское невежество, благодаря которому восторжествовали „противные природе законы".

Законодатели, вместо того, чтобы „дать народу возмож-

ность приобрести необходимые познания для отстаивания своих законных интересов в обществе, занимали его суевериями, мелочными обрядностями, смехотворными идеями, способными затемнить его разум"...

„Во все времена,—писал Бабеф в „Постоянном кадастре",—бедствия человечества обусловливались предрассудками. Не будь этого, все обладали бы чувством собственного достоинства, все понимали бы, что общество есть не что иное, как большая семья, в которой все члены должны пользоваться одинаковыми правами, если только они по мере своих физических и умственных сил способствуют общему благу".

Виновато и воспитание, благодаря которому законодателям „удалось привить народу чувства покорного смирения, а в самих себе выработать то жестокосердие и безжалостность, которые позволяют им хладнокровно взирать на умирающих с голоду ближних, в то время как сами они катаются, как сыр в масле, и утопают в роскоши" [1])...

Даже возникновение частной собственности Бабеф объяснял „неопытностью и непредусмотрительностью в то время людей" („Нар. Трибун", № 37 от 30-го фримера 1796 г.).

Таким образом, развитие и состояние общественных отношений объясняется состоянием умов, знаний, воспитания.

„Мнения правят миром" (les opinions gouvernent le monde)—эта формула рационалистической философии XVIII в. остается формулой и Бабефа, продолжающего стоять в области социальной и нравственной философии на позициях, укрепленных просветителями и коммунистами-моралистами, в роде Морелли.

В этом, впрочем, нет ничего удивительного, ибо Бабеф менее всего претендовал на самостоятельную разработку теоретических вопросов.

„Принимать Бабефа за теоретического представителя коммунизма,—писал по этому поводу Маркс,—могло притти в голову лишь берлинскому школьному учителю".

Значение Бабефа и бабувистов поэтому лежит вовсе не

---

[1]) Тома, указ. соч.

в этой области теории, а в области практики, практического решения задачи, поставленной историей.

„Все значение бабувистов лежит не в области развития коммунистических систем,—говорит Д. Рязанов в своих примечаниях к „Коммунист. Манифесту“, а в области развития пролетарской организации, пролетарской тактики, пролетарской программы-минимум в эпоху диктатуры пролетариата“ [1]).

Познакомимся теперь с программой бабувизма. Она нашла себе достаточно полное выражение уже в „Манифесте равных“, несмотря на всю свою грубую примитивность, так напоминающем в некоторых отношениях знаменитый „Коммунистич. Манифест“.

„До сих пор французский народ,—говорит „Манифест равных“,—жил рабом, хотя природа требует равенства. Это, впрочем, общий удел всех народов, ибо „везде бедный человеческий род, отданный во власть более или менее ловких людоедов, служит игрушкой всяческому честолюбию, пищей всяческой тирании“.

До сих пор равенство провозглашалось на словах, оставаясь на деле фикцией. Теперь настало время осуществить его.

„Отныне мы намерены жить и умирать равными, какими мы родились. Мы желаем или действительного равенства, или смерти“...

Это должны хорошо запомнить законодатели, правители, богачи и собственники; дело не может остановиться на декларации прав человека и гражданина, во имя которой совершилась эта революция,—„только предтеча другой более великой и более величественной революции, которая будет уже последней“.

Дело идет именно о революции, а не об аграрном законе или земельном переделе, который „Манифест равных“ объявляет „мимолетным желанием некоторых беспринципных солдат, некоторых народностей, побуждаемых скорей инстинктом, чем разумом“.

---

[1]) „Коммун. Маниф.“, перев. под ред. Д. Рязанова, 208—209.

„Мы стремимся,—добавляет „Манифест“,—к более высокой и более справедливой цели, а именно к **коллективной собственности**. Долой частную собственность на землю, земля—ничья!“...

Плоды земли должны,—говорится дальше,—принадлежать всем. Деление общества на богатых и бедных должно прекратиться, как должны прекратиться гражданская смута и нищета народа.

Тогда исчезнет царящий в обществе хаос, наступят дни всеобщего обновления, стонущие семьи разместятся все за общим столом, накрытым природою для всех ее детей. Тогда будет основана республика равных...

В заключение „Манифест равных“ указывает на необходимость восстановления конституции 1793 г., как представляющей собой значительный шаг вперед к действительному равенству.

Итак, программа бабувистов сводилась, как мы видим, к отрицанию частной собственности и классового деления общества, основанного на ней, с одной стороны, и к учреждению коммунистического общества без богатых и бедных, без эксплоатации, без угнетения, но с действительным равенством и общим трудом для всех,—с другой.

Было бы ошибочным, однако, думать, что авторы „Манифеста“ полагали возможным немедленное осуществление этой программы.

„Известно,—говорит Буонаротти об инсуррекционном комитете,—что окончательной целью работ комитета было установление полного и законченного коммунизма. Однако, комитет очень остерегся бы ввести коммунизм по приказу на следующий день после своей победы“ [1]).

Инсуррекционный комитет рассчитывал, наоборот, на введение коммунистического строя постепенно, путем ряда мероприятий не революционного, а органического характера; таких, которые убедили бы граждан в преимуществах коммунистического строя перед буржуазным; таких, которые тяжестью налогов, бесправием и всеобщим презрением, па-

---

1) **Буонаротти**, цит. соч., 136.

дающими на собственников, заставили бы все общество преобразоваться, слившись в единую семью принявших коммунизм.

Инсуррекционный комитет призывал соединиться с мелкими собственниками, небогатыми торговцами, поденщиками, работниками, ремесленниками, всеми несчастными.

Этим самым бабувисты обнаруживали живое понимание действительности, где активными деятелями являлись именно эти категории людей, страдавших от эксплоатации со стороны крупного капитала и наиболее способных проникнуться поэтому идеями равных.

Мысли, аналогичные рассмотренным выше, заключались и в „Содержании доктрины Бабефа", указывавшем, что целью революции является „уничтожение неравенства и восстановление всеобщего счастья". Счастье это должно заключаться в установлении такого порядка, когда богачи не захватывали бы всего в свои руки, а бедняки не изнывали бы от работы и нищеты, но когда „труд и потребление были бы общими для всех".

Прекрасным материалом для ознакомления с программой и тактикой бабувистов может также служить и замечательный документ, известный под названием „Акт восстания", обнародование которого должно было, по свидетельству Буонаротти, служить „сигналом к новой революции".

Этот „Акт" состоит как бы из двух частей: в одной излагаются и объясняются мотивы, подсказывающие необходимость восстания, в другой, состоящей из 20 статей, содержатся конкретные требования и мероприятия, являющиеся содержанием революции.

Авторы „Акта" констатируют раньше всего крайне бедственное положение народа, когда „гнет и нищета достигли своего апогея", когда тираническое правительство запятнало себя многочисленными преступлениями, преследованием революционных солдат и патриотов и покровительством контр-революционным заговорщикам и иностранцам.

Конституция 1793 г., являющаяся „демократическим договором, восторженно принятым народом", заменена „гнусным", „чудовищным", „тираническим" кодексом 1795 г.

Права народа узурпированы мятежной партией, находящейся в состоянии непрерывного бунта против народа.

„Эти угнетатели,—говорится в одном из абзацов этой части,—сделали все возможное, чтобы деморализовать народ, оскорбили, унизили и, наконец, изгнали все признаки и учреждения свободы и демократии, убили лучших друзей республики, созвали ее свирепейших врагов и оказывали им покровительство, разграбили и очистили до дна всю общественную казну, выкачали все национальные источники дохода, окончательно обесценили республиканскую монету, создали самое позорное банкротство и предали алчности богачей все, вплоть до последних лохмотьев тех несчастных, которые вот уже два года ежедневно умирают с голоду“.

Но у народа есть неотъемлемое право—право восстания. Защитники свободы готовы осуществить его: „Они берут на себя почин восстания, отвечают за него головой и постановляют следующее“...

Так заканчивается эта декларативная часть „Акта“, отличающаяся, как мы видели, не только достаточной революционной решимостью и энергией, но и тем определенно пролетарским, санкюлотским оттенком, который лежит на ней, как на декларации трудящихся против богачей.

До сих пор—и это общая черта всех утопистов—вожди и идеологи угнетенных обращались к богатым и угнетателям, стремясь подействовать на их разум и совесть, пробудить в них естественное чувство справедливости и благонравия. Они убеждали, поучали, просили; меньше всего они требовали и ни в какой мере не звали к восстанию и оружию.

Бабеф и его товарищи усвоивают совершенно новую тактику: они разоблачают врагов, зовут против врагов, нападают на врагов.

Восстание, террор и уничтожение—вот способы освобождения угнетенных.

Они, бабувисты, впервые после дольчинистов, Табора и Мюльгаузена, от оружия критики переходят к критике оружия.

Они впервые—и в этом отношении у них нет предшественников—делают попытку организации широкого массового движения, направляемого из центра, как из генерального штаба, развивающегося по строго определенному плану и осуществляемому в ряде планомерных действий органического характера.

Буонаротти именно так понимал деятельность бабувистской партии, когда говорил: „Не с помощью кучки мятежников, взбунтовавшихся из корысти или из неразумного фанатизма, намеревалась тайная директория свергнуть правительство узурпаторов"...

„Поэтому первой задачей ее было убедить и увлечь: она не жалела ни речей, ни воззваний, и, чтобы дать им возможность распространяться с пользой, она образовала в Париже множество не знавших друг о друге маленьких ячеек; всеми ими руководили демократы, сами получавшие указания от двенадцати революционных агентов" [1]).

Тайная директория, действительно, развивала бешеную кампанию, агитируя и организуя путем агитации широкие народные массы.

„Демократы,—пишет Буонаротти,—пустили в ход все свои перья".

Работа бабувистов строилась не отвлеченно, а конкретно: она опиралась на существовавшее в народных массах недовольство, на дороговизну, на голод, на безработицу.

Вот почему и в „Акте восстания", и именно во второй части его, мы находим целую систему мероприятий, направленных в сторону этих больных вопросов тогдашней жизни.

Так, продовольственному вопросу посвящен целый ряд статей „Акта"—шестая, седьмая, четырнадцатая и шестнадцатая, не оставляющие никакого сомнения в том исключительном значении, которое ему придавалось заговорщиками.

В ст. 7 предписывалось захватить все общественные и частные магазины с продовольствием на-ряду с казначейством, почтой и домами министров.

---

[1]) Там же, 77.

Ст. 15 объявляла секвестрованными (мобилизованными) все булочные; раздача хлеба населению производилась бесплатно. Ст. 14 обязывала приносить народу также бесплатно в общественные места продовольствие всякого рода.

К продовольственным статьям примыкает ст. 17, посвященная заботам о нуждах бедняков: бедняки будут вселены в дома богачей, заложенные ими в ломбардах вещи будут немедленно возвращены, имущество эмигрантов, мятежников и всех врагов народа будет роздано защитникам отечества и беднякам; семьи героев, погибших за революцию, будут взяты на содержание за счет государства.

Частная собственность (ст. 18) объявляется под охраной народа,—пункт, чрезвычайно неясно формулирующий вложенный в него смысл, хотя и являющийся одним из основных требований бабувистов.

Остальные статьи в большинстве своем говорят о терроре, который должен беспощадно обрушиться на голову термидорианцев.

Этот „Акт“ имел, однако, характер только перспективный: он намечал в общих лишь чертах задачи ближайшей деятельности, содержание которой должно было наполниться детальной разработкой тех законов и учреждений, которые обеспечили бы французскому народу „равенство, свободу и счастье“.

Эти законы и учреждения должны были быть построены на основании принципов, провозглашавших, что: 1) „неравное распределение имущества и труда является неистощимым источником рабства и общественных бедствий“, 2) что „общеобязательный труд—существенное условие общественного договора“, и 3) что „обладание всем имуществом Франции принадлежит французскому народу, который может один определять и изменять его распределение“ [1]).

В полном соответствии с коммунистической природой этих принципов стоят и другие, подготовлявшиеся тайной директорией декреты: о прогрессивном налоге на богачей, об устройстве общественных магазинов, конфискации у по-

---

[1]) Там же, 103.

мещиков всех необработанных ими земель, об отмене денежной оплаты труда, о конфискации у богачей излишков, о всеобщем бесплатном обучении, о всеобщем военном обучении и т. д.

Особенно интересен проект декрета о народном хозяйстве, который должен был бы охватить „все части общественного управления: земледелие, ремесла, финансы, судоходство, общественные работы и торговлю“ и служить способом постепенного перехода к коммунизму, когда, наконец, самое слово „собственник“ не замедлило бы стать для французов — как говорит Буонаротти, — варваризмом...

Согласно „Программе Бабефа“ [1]) в республике должна была быть учреждена великая народная коммуна (община), построенная всеобщим трудом и сообща владеющая всем национальным имуществом.

Здесь никто не в праве пользоваться ничем, кроме того, что он сообразно с законами получает из рук властей. Каждый член коммуны получает здоровое и опрятное помещение, одежду, белье, освещение, отопление, пищу, лекарства; каждый обязан участвовать в общественных столовых.

Это довольно общий и грубый набросок плана коммунистической общины бабувистов. Это только схема, только абрис этой общины, напоминающей по всей своей архитектуре то, что уже видела история на примере Мюнстера или Мюльгаузена, представлявших собой коммунистические островки среди моря буржуазно-нэпмановской стихии.

Бабеф полагал, что результатом свержения власти термидорианцев и учреждения диктатуры трудящихся должен будет явиться длинный и трудный переходный период от старого мира к новому.

Новый коммунистический мир не явится и не может явиться, как в сказке, путем волшебного превращения. Захват власти, конфискация излишков богачей и (необработанной ими) земли — это лишь первые и предварительные меры на пути к будущему обществу равных. Преобразова-

---

1) Тома, ук. соч.

ние политических учреждений в аппараты народного управления в духе равных—это тоже еще не коммунизм. Нужна большая предварительная работа по выяснению целей и задач нового, зреющего еще, общества. Нужна упорная работа по воспитанию и организации граждан будущего равенства.

Все это хорошо и отчетливо понималось бабувистами, нисколько, как это показано выше, не обнаружившими той мечтательной наивности, какой отличались их учителя и прямые предшественники, утописты XVI—XVIII веков.

Бабувисты полагали, что все трудовые элементы страны охотно войдут в ту общину, за стенами которой останутся собственники, не желающие расстаться со своим имуществом Они, эти нэпманы эпохи бабувизма, не должны будут пользоваться „ни развлечениями, ни прислугой, будут подавлены тяжестью прогрессивного налога, устранены от дел лишены всякого влияния, будут в презрении, образуя в государстве только подозрительный класс иностранцев, или эмигрируют, покидая свое имущество, или поспешат закрепить своим собственным присоединением мирное и всеобщее установление общности имущества“ [1]).

Этому же процессу органической трансформации собственников должна помочь и та экономическая политика, которая частное хозяйство сделает убыточным и неспособным конкурировать с государственными предприятиями: большие налоги, необходимость уплачивать высокую заработную плату, охрана труда, исключающая беспредельную эксплоатацию,—все это будет направлено на собственника и сделает самое, так-сказать, ремесло собственника невыгодным.

Игра не будет стоить свечей. А воспитание в духе коммунизма молодежи, которая через несколько лет образует почти всю нацию!

Вот план и схема того коммунистического преобразования буржуазной Франции, которые вдохновляли и воодушевляли на великий подвиг этих борцов за коммунистическое будущее...

---

1) Буонаротти, цит. стр., 137.

Едва ли будет ошибочным сравнение бабувистов с большевиками: как похожа схема развития и план преобразования буржуазного общества здесь и там!

Сначала организация бедноты в железный кулак, сокрушительно падающий на голову собственников. Железная, террористическая диктатура, работающая огнем и мечом, чтобы выкорчевать все корни старого. Примитивно-коммунистические мероприятия: всеобщая трудовая повинность, пайки, общественное питание, изоляция собственников.

Это должно расчистить почву для нового движения вперед. В зависимости от исторических обстоятельств и тактических условий движение вперед—стремительное и прямолинейное, или замедленное и осторожное, путем сложных диверсий и комбинаций. Потом, после закрепления на оборонительной линии, органическая хозяйственная работа: идет большая хозяйственная стройка и хозяйственная война с частным капиталом, против которого бросаются все силы государственной экономики—давление налогового пресса, отказ в государственном поощрении, укрепление государственной промышленности и тяжелой, основы всего хозяйства, в особенности.

Частные промышленники, нувориши, нэпманы только терпятся в государстве, лишенные гражданских прав, заклейменные презрением, как бабувистский класс подозрительных...

Передышка в борьбе со старым миром и его дьявольскими легионами идет на формирование новых молодых батальонов—здесь работают воспитание, школа, сама жизнь, наконец...

Бабувисты, конечно, были утопистами, но не потому, что затеяли свой заговор; не потому, что мечтали о коммунизме,—мы видели, что мечтания их были облечены в плоть и тело реальности, а заговор их был заговором массы.

Бабувисты были утопистами потому, что эти ростки здорового коммунистического реализма они заглушали верою во всеобщность и силу разума; потому что проповедывали одновременно первобытное равенство в духе Морелли, ударялись в философский аскетизм, смешанный с конспирацией и мистицизмом заговорщичества.

Но они не могли не быть тем, чем они были. Изжить эти черты утопизма мог только современный пролетариат, бабувисты же были представителями того незрелого, как говорит Энгельс, класса, который представлял собой лишь более или менее развитого предшественника современного пролетариата [1].

Дело бабувистов не увенчалось успехом. Предательство Гризеля и медлительность вождей заговора обеспечили его поражение. Жестокая расправа героев черного термидора, пославших на казнь и на понтонные мосты лучших друзей трудящихся, довершила это поражение...

Было бы тщетным искать одной и исчерпывающе объясняющей причины этого печального поражения. Неразвитость капиталистических отношений, слабость, несознательность и неорганизованность пролетариата, еще не сформировавшегося как класс и не имеющего своей партии, как ныне коммунистическая, усталость и утомление широких народных масс, легко, правда, поддававшихся возбуждению, но также легко падавших духом при первой же неудаче движения, отсутствие опыта и революционных, а не бунтовщических только, традиций—вот та масса обстоятельств, решивших судьбу бабувизма в этот период его развития.

Многочисленные ученики и последователи Бабефа продолжали его дело и после смерти своего вождя. Некоторые из них оказали громадную услугу последующему развитию социализма, донеся мстительный огонь коммунизма конца XVIII века до наших дней через борьбу, страдания и проповедь. Таковы великие борцы за дело пролетариата, как, напр., Бланки, принявшие и сохранившие в себе лучшие заветы бабувистов [2].

К таким последователям Бабефа, ставшим соединительным звеном между XVIII и XIX вв., относится и историк бабувизма Буонаротти, передавший потомству написанную им историю великого заговора.

---

[1]) Энгельс, „Анти-Дюринг“, 2.

[2]) Бланкизм будет освещен при изложении марксизма.

II. Великие утописты.

Начало XIX в. в истории социализма связано с именами трех замечательных людей: Фурье, Сен-Симона и Роберта Оуэна. Каждый из них явился главой целой и самостоятельной школы, самостоятельного направления или системы, отличающейся одна от другой многими характерными чертами.

Но в то же время все они отличаются особенностями, делающими их чрезвычайно близкими друг к другу и позволяющими объединить их под одним знаменем, на котором начертано: «Утопический социализм».

Великих утопистов, какими были Фурье, Сен-Симон и Роберт Оуэн, объединяла раньше всего та новая почва капиталистических отношений, на которой они стояли,—отношений, которые победоносно совершали свое движение под прикрытием промышленно-технической революции, как это было в Англии, с одной стороны, и революции социально-политической, как это было во Франции,—с другой.

В самом деле, первые произведения Фурье, Сен-Симона и Роберта Оуэна появились в 1800, 1802 и 1808 гг., когда только-что возникшая в Англии капиталистическая промышленность, благодаря ряду технических открытий и изобретений [1]), открыла себе широкую дорогу, шествуя по трупам самостоятельного ремесленно-кустарного производства. Вызываемые этими победами юного капитализма социальные последствия были таковы, что даже Байрон отдал дань своему веку, написавши: «Так не сплетайте же венков, победа ваша—стыд веков»...

В Англии к этому времени завершился процесс обезземеления крестьян, о котором мы говорили выше, закончилась мобилизация крупной земельной собственности, отдавшая в руки лендлордов почти всю Англию (половина Англии

---

[1]) На время с 1764 по 1793 г. приходятся изобретения Уайта, Аркрайта, Гаргревса (дженни), Кромптона (усоверш. веретено), Картрайта (механич. ткацкий станок) и ряд других, более мелких (машина для производства кружев, напр., и др.).

принадлежала в это время 150 лицам, половина Шотландии—75 лицам и половина Ирландии—35 лицам), и еще отчетливее обрисовалось резкое ухудшение положения трудящихся и рабочего класса в частности. Ведь, именно в это время создалось то общественное настроение, вызванное страданиями трудящейся массы, что получило название «рабочего вопроса». Что это был за вопрос, блестяще показал Маркс в своем «Капитале».

Во Франции развитие капитализма, как это мы видели выше, шло значительно медленнее, и к началу XIX в. здесь крупной промышленности вовсе не было. Однако, эксплоатация народных масс, хотя и не конституировавших рабочий класс, не выделивших из себя фабрично-заводского пролетариата в современном смысле этого слова, была здесь не меньшей, чем в Англии.

Великая французская революция, опрокинувшая феодализм и обещавшая учредить всеобщее братство, равенство и счастье, оказалась подобной мыльному пузырю, разлетевшемуся в прах. Совершив по колени в крови свой путь от старого режима к новому, она, как оказалось, попусту протолкалась на одном месте, оставив все попрежнему, ничуть не улучшив положение масс и не принеся им никакой решительно пользы и облегчения.

Чуткое сердце и чистая человеческая совесть не могли ни понять, ни примириться с подобным чудовищным положением вещей. Отсюда родилась критика, с помощью которой утописты XIX века пытались если не изменить создавшееся положение, то, во всяком случае, заклеймить позором и предостеречь советом.

Разгром бабувистского движения, белый террор термидорианской реакции и торжество бонапартизма поставили перед этими утопистами вопрос о смысле политической борьбы,—вопрос, решаемый всеми тремя, как и их сторонниками, одинаково отрицательно.

Не политическая борьба, не борьба вообще, а мирное сотрудничество на основе культурного развития—вот способ преобразования общественного строя, возвещаемый этими учителями новых социальных систем.

«Катастрофа 1793 г.», как они называли французскую революцию, убедительно, по их мнению, доказала это и научила аполитизму.

«Новые христиане могут быть мучениками, но не палачами».

«Единственным средством, к которому прибегнут филантропы, будет устная и печатная проповедь»,—говорил Сен-Симон.

«Политика,—говорил в свою очередь Фурье,—виновата в революциях, жертвами которых являются все народы»...

Р. Оуэн точно так же отрицал всякое значение за политикой и соц.-политической борьбой, проповедуя социальный мир и культуртрегерство[1]). «Привилегированным достаточно,—говорил Р. Оуэн,—слегка обдумать, чтобы последовать этому способу действия. Таким путем без революции, без войны, без лишнего кровопролития, даже без преждевременного изменения существующего порядка вещей мир будет подготовлен к принятию великих принципов, единственно способных лечь в основание всеобщего счастья и уничтожить чувства ненависти и раздражения, так долго удручавшие общество только потому, что оно не знало до сих пор средства для выработки характеров, полезных всему обществу».

Если не политическая и классовая, вообще, борьба, то что же обеспечивает успех человечеству в его борьбе за будущее справедливое общественное устройство? На этот вопрос различные утописты отвечали различно, но общий мотив их ответа все же сводился к утверждению примата разума, убеждения и воспитания над всеми другими возможными способами преобразования.

Нужно убедить правителей, привилегированных, высшие классы в необходимости реформ в интересах бедных и всего человечества.

Вера в силу человеческого разума и неотразимость убеждения у утопистов столь велика, что Сен-Симон, напр., пишет свой «Катехизис промышленников», где излагает доктрину мирного и последовательного преобразования общества исключительно лишь путем «мирных средств», т.-е. «обсуждения, доказательства и убеждения».

---

[1]) См. также Плеханова „Английский утопич. социализм“.

Наивные же ожидания Фурье миллионера, который, будучи убежден великими идеями нашего философа, принесет ему свое состояние на постройку фаланстера, всем, кажется, известны.

Утописты XIX в., таким образом, обращали свои взоры не к массе, а к избранным. Массу они не знали, ей они не доверяли и даже боялись ее. В этом отношении они явились продолжателями тенденций, уже обозначившихся у просветителей XVIII в. и ранних утопистов.

Впрочем, эти черты утопизма XIX в., как и предшествующих веков, являются вполне естественными и, так-сказать, законными, будучи обусловлены тогдашним уровнем состояния производственных отношений.

Утописты видели, правда, внутри господствующего общества классовые противоречия, но не видели в пролетариате никакой исторической самодеятельности, никакого свойственного пролетариату политического движения [1]).

Поэтому-то они и не могли обращаться к пролетариату. Поэтому-то, как это опять-таки высказано в «Коммун. Манифесте», место общественной самодеятельности у них должна была занять их личная творческая деятельность.

Утопический социализм—это социализм неразвитого еще периода борьбы между пролетариатом и буржуазией. В утопическом социализме, вследствие этого, много еще незрелого, сумбурного, фантастического.

Сен-Симон изобретает какое-то новое христианство, сенсимонисты—какую-то религию реабилитации плоти. Фурье строит какие-то воздушные замки под именем чудесных фаланстеров и с серьезным видом пророчествует наступление времени, когда львы и киты станут анти-львами и анти-китами, покорно служащими человечеству. Роберт Оуэн путешествует от королевского двора к королевскому и думает убедить в истинности своего учения даже Николая I, запарывание батогами солдат сделавшего одной из своих деспотических специальностей.

Но на-ряду со всеми этими странными заблуждениями,

---

1) „Коммун. маниф.“, 60.

произведения великих утопистов замечательны, как коммунистические и социалистические системы, затрогивающие все основания существующего общества.

«Они поэтому, как это признали Маркс и Энгельс в своем «Коммун. Манифесте», доставили драгоценный материал для просвещения рабочих».

Основной материал в этом смысле они доставили своей критикой существующего общества, настолько полной, глубокой и разносторонней, насколько это оказалось только возможным в условиях еще не сказавшего своего последнего слова капитализма.

Этой стороной своей деятельности утописты XIX в. непосредственно примыкают к научному социализму, пробивая ему дорогу и намечая вехи будущего движения.

И Маркс, и Энгельс неоднократно подчеркивали все то влияние, какое оказали сочинения Фурье, Оуэна и Сен-Симона на их работы; особенно же сочинения первых двух, из которых один (Оуэн) был объявлен Марксом человеком, теоретически провозгласившим «фабричную систему исходным пунктом социальной революции», а относительно другого (Фурье) было указано Энгельсом, что «он беспощадно раскрывает всю моральную и материальную нищету буржуазного мира и сопоставляет ее с блистательными обещаниями наступления царства разума, цивилизации, несущей счастье всем, и бесконечного совершенствования человеческого рода» [1]).

1. Фурье.

(1772—1837 гг.).

Шарль Фурье был, несомненно, одним из самых оригинальных мыслителей, блестящим и своеобразным писателем и довольно-таки странным человеком.

1793 г. застал его, двадцатилетнего юношу, в Лионе, оказавшим контр-революционное сопротивление конвенту. Фурье едва здесь не погиб. Вскоре он был, впрочем, освобожден от

---

1) „Коммун. маниф", изд., цитир. выше.

военной службы, закончив, таким образом, свою военную карьеру, как за несколько лет до того также быстро закончил свою неудачную купеческую деятельность: Фурье был сыном безансонского оптового купца, и ему было отцом предназначено посвятить себя торговым занятиям.

В 1808 г., когда ему было 36 лет, он опубликовал свой первый труд: «Теория четырех движений», и только через 20 лет, уже стариком, опубликовал свое второе сочинение и самое замечательное: «Трактат о домашней ассоциации». За год до смерти Фурье написал «Ложную индустрию», а в промежуток между этими двумя произведениями «Новый промышленный мир».

Вокруг Фурье собралась группа литераторов, адвокатов, инженеров, разделявших идеи своего учителя, изложенные в указанных выше сочинениях и отдельных многочисленных газетных и журнальных статьях, образовавших целую школу. Влияние его в 30-х—40-х гг. XIX в. было настолько велико, что своих почитателей он находил повсюду. Лучшие люди России этой эпохи также отдали ей дань, усвоив и пропагандируя, в свою очередь, фурьеристские идеи. Герцен, Чернышевский, петрашевцы—вот путь блестящих побед, одержанных в прошлом фурьеризмом у нас, в России.

Смерть Фурье не остановила развития его идей. Особенное значение в этом отношении необходимо признать за одним из учеников Фурье—Консидераном, сыгравшим большую роль в последующем развитии французского социализма.

Наибольшего развития своего фурьеристские опыты организации фаланстеров достигли в Соединенных Штатах Северной Америки, где Фурье также имел многочисленных и выдающихся по своей энергии последователей. Особенно в этом отношении заслуживают внимания Альберт Брисбейн, Грили, Парк Годуин, Чаннинг, Дж. Риплей.

В течение нескольких десятков лет они вели самую энергичную пропаганду идей Фурье, учиться у которого некоторые из них, как, напр., Брисбейн, ездили даже в Париж, и усилиями которых было создано в Америке в 30-х и 40-х гг. много фурьеристских колоний.

Некоторые из этих колоний (фаланг) достигли даже значительного расцвета, окрыляя деятелей фурьеризма большими надеждами. Таковыми были: фаланга Брук Фарм (1841—1846 гг.), Висконсинская фаланга (1844—1850 гг.) и, наконец, ряд фаланг, организовавшихся в северной части Пенсильвании и в западной части штата Нью-Йорк.

В 1844 г. в Нью-Йорке даже происходил конгресс фурьеристов, на котором, между прочим, было признано необходимым организовать интернациональную кооперацию ассоциаций и снестись даже с фурьеристами Европы. Однако, успехи фурьеризма оказались непрочными, и в конце 40-х годов фурьеристское движение быстро пошло на убыль.

Мы говорили выше о том значении, которое принадлежит критической стороне работ Фурье.

Уже в первом своем произведении «Теория четырех движений» (1808 г.) Фурье громит так-наз. цивилизацию, это «вновь воскресшее рабство», этот сплошной позор человечества.

Вот Англия—страна, считающаяся «образцом, предметом зависти и подражания для всех наций».

Но здесь нищета и бедствия народные достигли таких размеров, что даже официальные источники не в силах замолчать их...

Так, напр., в 1826 г. министр торговли Хескиссон говорил: «Наши шелковые фабрики занимают тысячи детей, которых держат там с 3-х часов утра до 10 часов вечера. Сколько они получают в неделю? Один шиллинг с половиной, 37 французских су, т.-е. приблизительно $5\frac{1}{2}$ су в день, за то, чтобы работать 19 часов под наблюдением инспекторов, подгоняющих каждого ребенка, вздумавшего на мгновенье перестать работать»...[1]).

Фурье с неподдельным возмущением констатирует подобные факты, как убедительнейшее доказательство того, что индустриализм, промышленный строй служит во вред человечеству.

«Индустриализм,—восклицает Фурье,—вот последняя наша научная химера; это—мания все производить, без всякого

---

[1]) Oeuvres complètes (Le nouveau monde), т. VI, Paris, 1873 г.

метода и пропорциональности вознаграждения за труд, без всякой гарантии для производителя или рабочего, что он примет участие в накоплении богатств».

Отсюда все качества. Анархия производства—вот, таким образом, основной порок цивилизации. Неправильности потребления, уже признанные политической экономией, еще не все.

«Разве не очевидно,—спрашивает Фурье,—что совершенно неправильно товарообращение, производящееся с помощью посредников, именуемых торговцами, негоциантами, которые, став хозяевами продукта производства, обирают производителя и потребителя и сеют своими приемами скупки, ажиотажа, банкротства, мошенничества, вымогательства и т. п. один лишь беспорядок в системе промышленности; что совершенно неправильна система конкуренции, ведущая к понижению заработной платы и к параллельному с развитием индустрии обеднению народа: чем больше развивается промышленность, тем сильнее необходимость, заставляющая рабочего соглашаться на низкую оплату труда; с другой стороны, чем больше разводится торговцев, тем больше они мошенничают, ибо им все труднее становится зарабатывать... Вот уже три части промышленного механизма, работающие неправильно; мне было бы нетрудно насчитать их тридцать—почему же говорят только о неправильности организации потребления?»

Дело, таким образом, не в потреблении, а в самом промышленном строе, в самой сущности производственной деятельности, в организации производства.

Этот строй производственных отношений, индустриализм, разъединяет личность и общество, бросает их, как врагов, друг против друга—все находятся здесь в состоянии непрерывной войны с коллективом.

Здесь, коротко говоря, все насквозь негодно. Самая бедность здесь рождается из богатства, которое не приносит счастья, однако, и богатым[1]).

«В этой цивилизации,—говорит Фурье в «Новом промыш-

---

[1]) Oeuvr. compl., VI, 35.

ленном мире»,—зло делает 10 шагов вперед, когда добро делает один шаг».

Цивилизация—это омут нищеты и тщеславия. Цивилизация открывает двери самым чудовищным порокам. Цивилизация—это сплошной грабеж общества при помощи самых разнообразных способов, объединяющихся под одним общим титулом—торговли.

Этой последней Фурье посвятил в своей «Теории четырех движений» специальный отдел под названием: «Свобода торговли». Это—страницы, не превзойденные в социалистической литературе по гневной мощи разрушения, которому здесь подвергается торгашеский мир капитализма.

В главе «Грабеж общества посредством банкротства», Фурье приводит ряд конкретных примеров мошенничества, к которому прибегает в целях наживы купечество, и обещает представить в своем труде 42 рода банкротства.

«Банкротство—это самое наглое и хитрое мошенничество,—говорит Фурье,—которое когда-либо существовало».

«Банкротство—воровство более отвратительное, чем грабеж на большой дороге».

«Банкротство—единственное злодеяние, которое распространяется эпидемически и принуждает честного человека подражать вору» [1])...

Не менее резко высказывается Фурье и против других преступлений капитализма.

В главе «Грабеж общества скупщиками», он обрушивается на скупку, находя ее «одним из самых гнусных торговых преступлений, так как она нападает всегда на самых слабых» [2]).

Разоблачая все ее махинации, Фурье показывает, как спекулянты не останавливаются ни перед чем, даже перед массовым уничтожением самых необходимых обществу продуктов, ради повышения своих барышей.

Наконец, ажиотаж и торговый паразитизм, стоящие обществу также колоссальных убытков из-за непроизводительных

---

[1]) Фурье, „О свободе торговли“, 22—31.

[2]) Там же, 33.

работ и бесполезной растраты сил и капиталов, дополняют собой хаос и ужас так-называемой цивилизации.

Вопросу о непроизводительных элементах современного общества Фурье посвятил специальное внимание, показав в особых таблицах, как многочисленны они и разнообразны.

Здесь мы находим их под именем паразитов, сведенных в целую систему и расклассифицированных по отдельным категориям: домашние паразиты (женщины, дети, прислуга), социальные паразиты (купцы, фабриканты, военщина и т. д.), побочные паразиты (софисты, отщепенцы, гулящие по закону,—празднующие св. понедельник и т. п.).

Словом, почти две трети нашего населения не несут в обществе никаких полезных функций, являясь балластом и вредным наростом [1]).

Вот какова эта хваленая цивилизация, в действительности же—это «язва человечества, которой зло так же необходимо, как необходим болезнетворный возбудитель для всякой язвы» [2]).

Жестокая критика Фурье не щадит ни одной стороны жизни капиталистического общества: ни хозяйственной, ни идеологической.

Замечательной является и та страница, которую посвящает Фурье характеристике современной семьи и брака в связи с женским вопросом.

Переходя к наукам и философии, Фурье объявляет их такими же химерами, как и промышленность.

«В течение 25 веков своего существования политические и этические науки ничего не сделали для счастья человечества,—говорит Фурье,—они только обострили людскую ненависть, увеличили нищету и укрепили несправедливость, лежащую в основе социального строя».

«После стольких бесплодных попыток в деле улучшения этого строя философам было от чего впасть в отчаяние»,—добавляет он.

---

1) Oeuvres compl., III, Théorie de l'unité univers., 173—179 („Теория миров. единства").

2) Manuscrits; цит. по „Избр. сочинения Фурье" под ред. Ш. Жида.

Повидимому, проблема устроения человеческого счастья оказалась им не по силам, и один лишь вид наполняющих большие города толп нищих, служит наилучшим доказательством несостоятельности их теорий [1]).

В «Манускриптах» Фурье еще раз с негодованием развенчивает «гений цивилизации», который даже «в наиболее блестящие периоды своего расцвета ничего не мог сделать для счастья народов».

«В Афинах, как и в Париже, фигура нищего, стоящего у церковной паперти, служит красноречивым, хотя и молчаливым, доказательством тщетности ваших политических мудрствований и непризнания природою ваших социальных теорий»,—так характеризует Фурье значение так-наз. неточных наук, бесплодно бьющихся над своей задачей.

Фурье жестоко разоблачает и фальшь буржуазной политики, нашедшей свое завершение в торжестве французской революции.

Революция шла под знаменем равенства и свободы. Но это—пустые химеры. Народ страдает, а политики о нем и не думают.

«Что сделали они,—спрашивает Фурье,—чтоб, не помогая народу, хотя бы дать ему работу, от которой зависит его существование? Все страны кишат безработными, которые тщетно ищут заработка в то время, как высшие классы беззаботно проводят дни в довольстве и безделии. Почему политика насмеялась над народом, наградив его совершенными правами в то время, когда народ молит только о порабощении, о праве работать для удовольствия праздных классов?» [2])

«Где они, ваши успехи на пути к добру, раз нищета, грабежи, продажность и взяточничество не перестают царствовать в вашей отвратительной цивилизации?».

Фурье не верит в политику, не верит в революцию: ведь, немало людей, впавших в бедность, впало в бедность из-за революционных потрясений, подготовленных философами...

Улучшить цивилизацию нельзя. Во всяком случае не в

---

[1]) „Теория четырех движений“, Oeuvr. compl., IV, 15.

[2]) Manuscr. [illegible]

этом цель, преследуемая Фурье, думающим, наоборот, о том, чтобы заставить всех искать лучшего общественного механизма, чем цивилизация. Никаких полумер, прямо и непосредственно к цели—к совершенному общественному строю, к гармонизму...

Из сказанного, таким образом, видно, какой, действительно, богатый материал для просвещения рабочих дал в свое время Фурье. Критика отдельных сторон капиталистического общества и его самого в целом является, поэтому, одной из громадных заслуг Фурье, глубоко проникшего, как выразился о нем Плеханов, в тайну нарождающегося капиталистического порядка и блестяще ее разоблачившего. Положительное учение Фурье этого значения уже не имеет.

Фурье, как мы видели, заклеймил позором цивилизацию, но цивилизация, как и предшествующие ей периоды—дикий, патриархальный и варварский, является только ступенями, терниями на пути к достижению социального порядка, который является истинным предназначением человека [1]).

Человечество проходит 36 периодов своего развития—от первобытного состояния (Эдема) до гармонизма или сложной ассоциации, когда человечество будет наслаждаться полным счастьем. Между первым и восьмым (гармонизмом) и лежит пресловутая цивилизация, составляющая пятый период, вместе с патриархатом (3-й период) и варварством (4-й период), входящими в фазу «отталкивающей промышленности».

Гармонизм—это только четвертая часть пути, предстоящего быть пройденным человечеству, чтобы достичь блаженства. Но и этот 8-й период, такой далекий от совершенства, окажется ослепительно радостным по сравнению с предшествующими ему веками.

«Самый бедный человек будет (в социетарном обществе, А. В. [2]) иметь гораздо больше радостей, чем ныне имеет самый могущественный монарх»,—говорит Фурье в своем «Новом промышленном мире» [3]).

---

1) „Теория миров. единства“, Oeuvr. compl., II, 128—129.

2) Социетарный строй придет на смену промышленного. Он будет состоять из трех фаз: гарантизма, социанизма и гармонизма.

3) Oeuvr. compl., VI, 36.

Сосиетарный строй—это строй ассоциации, к которому человечество приближается медленными и нерешительными шагами. Общественный строй, как иначе Фурье называет ассоциацию, должен быть крупной общественной организацией, охватывающей большое количество людей, правильно рассортированных в зависимости от их способностей и влечений по группам и сериям.

Этот строй не может, по мнению Фурье, образоваться из небольших семейных ячеек, как об этом думали «близорукие политики», или из слишком большого количества людей, как это предлагал Р. Оуэн.

Р. Оуэн, вообще, вызывает со стороны Фурье усиленные возражения.

Указав на три основные ошибки Оуэна в организации ассоциаций: слишком большое число лиц, входящих в них, принцип равенства и пренебрежения сельскохозяйственной культурой, Фурье говорит: «Предложенная Оуэном теория коммунизма имела вначале некоторый успех, ибо теория эта в замаскированном виде явилась программой известной партии, боровшейся со священниками и религиозным культом. Это обстоятельство побудило всех атеистов присоединиться к проповеднику Оуэну. Что касается остальных двух догматов его, то первый догмат об общности имущества так убог, что не заслуживает даже опровержения; а второй—о немедленной отмене института брака—прямо чудовищен» [1]).

Впрочем, кстати сказать, сам Фурье замышлял не менее радикальную реформу в брачном вопросе, посвятив ему немало блестящих страниц своих и в «Теории четырех движений», в «Новом промышл. мире», и, наконец, в «Теории мирового единства».

Фурьеристская ассоциация будет построена на совершенно новых началах, решительно отличающихся, однако, по утверждению Фурье, от оуэновской системы.

«Только я один,—возглашает Фурье,—дал полную, исчерпывающую теорию, рассматривающую и разрешающую все проблемы вплоть до тех, от которых боязливо отшатнулись

---

[1]) „Нов. пром. мир“, Oeuvr. compl., VI, 473.

экономисты, как-то о равновесии народонаселения, о привлекательности труда и гарантии добрых народных нравов».

Что же это за новая теория, разрешающая все проблемы? Это—теория социетарного, фаланстерного общества, к рассмотрению которого мы и переходим.

Главное значение Фурье придавал сельской ассоциации, которая должна составлять основу существования человечества: ведь, сам бог для фабрично-заводской деятельности вложил в человека лишь четверть влечения, чувствуемого гармонийцем к труду, а три четверти отвел для сельскохозяйственных занятий!

Что касается фабрик, то они не будут концентрироваться в городах, превращающихся в лачуги для бедных, а рассеются по всем деревням и фалангам земного шара. Тогда фабричные рабочие смогут удовлетворять своему влечению к другим видам труда, и будут помнить, что промышленность только аксессуар и вариант для сельского хозяйства, а не главная функция как для всего общества, так и для каждого его члена [1]).

Этому вопросу о роли сельского хозяйства и фабрично-заводской промышленности в будущем обществе Фурье придает такое значение, что неоднократно подчеркивает первенствующий характер первой и вспомогательное, дополнительное место второй.

В ассоциации труд является обязательным, всеобщим и (это—самое главное) совершенно свободным, основывающимся на одном лишь влечении.

Это в цивилизации труд является проклятием и наказанием.

«Русский, алжирец работают из-за страха перед кнутом и палкой; англичанин, француз—из-за страха перед голодом, вечно угрожающим их жалкому хозяйству; греки и римляне с их хваленой свободой работали, как это происходит теперь с неграми в наших колониях»,—говорит Фурье [2]). Ничего подобного нет, конечно, в ассоциации.

---

1) „Нов. пром. мир“, Oeuvr. compl., VI, 153.

2) „Теория миров. единства“, II, 249.

Здесь труд привлекателен и приятен, ибо само социальное устройство ассоциации прививает народу посредством ряда условий влечение к труду.

Вот эти семь условий: участие каждого в прибылях, участие каждого сообразно своим способностям (труд, талант, капитал), разнообразие работы, взаимное соперничество, высокое разделение труда, изящество и чистота мастерских, свободный выбор работы [1]).

Благодаря привлекательности труда сама жизнь решительно изменится, сделавшись прекрасной и радостной.

«При наступлении этой социальной феерии, этой гармонии, радости, этого океана удовольствий, достигнутого простым притяжением или божественным импульсом, в гармонийцах родится горячий порыв благодарности творцу, создавшему такой чудесный порядок, и тогда чудовищные устои цивилизации будут покрыты всеобщими проклятиями»... [2]).

В порыве своего увлечения, смешанного с экстазом религиозного чудачества, которым Фурье был так сильно, как мы видим, одержим, он рисует две картины двух дней— Луки и Мондора, крестьянина и богатого; эти картины должны пленить роскошью жизни и тех, и других.

Увы! При всей своей «роскоши» они представляют собой пример истинно-варварского неравенства, оставляющего в удел крестьянину работу на скотном дворе и предоставляющего богатому «работу» на охоте, рыбной ловле, фазаньем дворе, концерты, балы, приемы, искусство...

Принцип неравенства—основной принцип ассоциации. Достаточно допустить хотя бы тень равенства в материальных условиях членов фаланги,—утверждает Фурье,—чтобы ассоциация распалась. Тогда каждый будет вынужден заботиться о заработке, дрожать над ним, у всех развилась бы алчность, убивающая всякую солидарность, и т. д. Только то общество будет отличаться полнотой жизни, довольством и красотой, где не равенство, а неравенство будет доведено до высшего предела.

---

[1]) Там же, II, 15.

[2]) „Нов. пром. мир“, VI, 287.

«Крайнее неравенство—колоссальное богатство у одних и абсолютная бедность у других,—вот один из могучих источников гармонии; конечно,—спешит поправиться увлекшийся Фурье,—под бедностью разумеется гарантия минимума, являющаяся основой социального мира» [1]).

Нечего теперь удивляться фантастичности и надуманности подобного рода рассуждений. Было бы, наоборот, гораздо более удивительным, если бы Фурье, как и всякий вообще утопист, уберегся от таких увлечений, которые приводили его к совершенно парадоксальным суждениям.

Ведь, эпоха утопистов была эпохой незрелого состояния капиталистического производства, когда способы решения общественных задач терялись в туманной атмосфере неразвитых экономических отношений. Пролетариата в современном смысле, как класса an und für sich, в себе и для себя, еще не было. Его движение было лепетом еще не овладевшего своим положением младенца. В это время трудно было думать о появлении такой социальной силы, как классовое сознание и классовая солидарность. Отсюда возникала потребность придумать на их место какую-нибудь иную силу, способную стать рычагом дальнейшего исторического развития.

Фурье, как и другие утописты, должен был придумывать и лучший общественный строй, и те силы, которые могли бы создать его.

«Речь шла о том,—говорил Энгельс,—чтобы изобрести новую совершенную систему общественного порядка... Эти новые социальные системы были наперед обречены на утопизм; чем более они разрабатывались в частностях, тем более они должны были впадать в чистую фантастику»... [2]).

У Фурье эта фантастика превзошла всякие возможные ожидания, когда он будущий мир изображает счастливой Аркадией, где львы и акулы превращаются в анти-львов и анти-акул и идут на службу человечеству; где воды океанов приобретают вкус лимонада; где капиталисты рука об руку с пролетариями трудятся над общим благом...

---

[1]) „Теория миров. единства“, IV, 511.

[2]) „Анти-Дюринг“.

Это, с одной стороны. С другой стороны, утописты видят себя стоящими над классами и их антагонистическими отношениями. Они хотят улучшить положение всех членов общества, не исключая и лучше поставленных. Поэтому они обращаются безразлично ко всему обществу и даже преимущественно к господствующему классу [1]).

Утописты поэтому стремятся господствующие классы заинтересовать в своих системах, расписав их такими красками, какие оказывались наиболее для них привлекательными. Фурье думал достигнуть этого, рисуя день Мондора легкими красками полупраздности.

Больше того. Специально исходя из этих стремлений, Фурье строит свою ассоциацию по принципу сочетания труда, таланта и капитала, хотя и предвидит улыбку, с которой отнесутся к этому его опыту [2]).

В каждую ассоциацию должно войти 1500—1600 лиц обоего пола различного возраста, состояний, различных характеров, различных теоретических и практических знаний, причем необходимо стремиться к возможно большему разнообразию, ибо, учит Фурье, чем больше будет различий в страстях и способностях, тем легче и скорее можно будет привести общество к общей гармонии [3]).

Все эти лица распределяются по группам, однородным по своим вкусам и наклонностям, группы же соединяются в серии, которые представляют собой соединение лиц, связанных общностью влечения к той или другой общественно-хозяйственной функции. Так, напр., испытывающие влечение к культивированию гиацинтов или картофеля составляют особую серию, распадаясь внутри ее на группы, соответствующие количеству сортов гиацинтов или картофеля [4]).

Все эти группы составляются из лиц, чрезвычайно сильно разнящихся по положению, состоянию, способностям и т. д.;

---

1) „Коммун. Маниф.“
2) „Теория мир. един.“, II, 29.
3) Там же, III, 274—429.
4) „Нов. пром. мир“, VI, 52

они находятся в постоянном соревновании и непримиримом соперничестве, беспощадно критикуя друг-друга, но в то же время испытывая друг к другу страстное влечение.

«Страстное влечение» (l'attraction passionée) является у Фурье главным принципом и законом, лежащим в основе всего его общественного здания. Этот закон тяготения,—утверждает Фурье,—во всем согласен с законами материального тяготения, установленными в физике. Фурье в нашей области—второй Ньютон, как он сам себя называет.

«Такой порядок будет так же далек от братства,—говорит Фурье,—как и от равенства».

«Но на основе этого механизма и вырастает та сверхсложная свобода, которая находится в полном противоречии с философскими доктринами».

Именно при таком порядке вещей и создается «идеальная гармония», при которой личный эгоизм и интересы растворяются в общем единении масс.

Фурье подробно излагает те технические условия, при которых обязательно должен получиться этот эффект, указывая, какое именно количество серий необходимо пустить в ход, и в каком именно порядке должны следовать сеансы и вестись работа.

Нечего и говорить, что и тут Фурье дает широкий простор своей фантазии, питающейся не только вдохновением художника, но и религиозным экстазом фанатика.

Однако, серии и группы—это только механизм, лишенный сам по себе способности преобразовать мир и одарить его идеальным порядком.

Главное и в человеке, и в человеческом обществе—это страсти.

Философы всех времен обыкновенно,—говорит Фурье,—борются со страстями человека. Они объявляют их врагами человеку и с помощью своей морали учат побеждать их.

Такое представление о страстях кажется Фурье никуда негодным.

Неужели же богу,—восклицает он,—нужно было учиться

у Платона или Сенеки распределению инстинктов и влечений? Правда, вне социетарного строя эти страсти могут привести ко злу, но в ассоциации, где соединяются 1.500—2.000 чел., влечения людей приводят к формированию серий, а эти последние в лице своих групп охватываются стремлением к труду и добродетели, ставшей выгодной.

Фурье строит целую систему страстей. Всего их 12: пять—чувственных (соответствующих пяти органам чувств), четыре—«трогательные», аффективные, три—верховные, направляющие.

Аффективными являются следующие страсти: дружба, любовь, честолюбие и семьелюбие. Они составляют главные группы, в которые складываются все социальные отношения.

Три направляющие—кабалист, папильон, композит; им Фурье придает исключительное значение, ибо они именно и формируют общество в серии и группы, они и создают социальную гармонию.

Кабалист, или страсть к интриге, к соперничеству, является истинным назначением человека, пробуждая его к деятельности и жизни, выводя из безмятежного спокойствия, бесстрастия.

Композит, или энтузиаст,—говорит сама за себя. Это самая прекрасная из страстей, облагораживающая и возвышающая все остальное.

Папильон, или страсть к переменам,—связующее звено между первыми двумя.

Эти три верховные страсти и четыре аффективные зависят, по учению Фурье, больше от души, чем от тела; их сложное действие порождает коллективную страсть.

«Я назову ее «гармонизмом или унетеизмом»,—говорит Фурье.

«Гармонизм есть стремление человека, направленное к тому, чтобы согласовать свое счастье со счастьем всего окружающего и всего человеческого рода, ныне столь ненавистного. Это—безграничный филантропизм, всеобщее взаимное доброжелательство, которое сумеет развиться лишь

тогда, когда весь род человеческий будет богатым, свободным и справедливым»[1]).

«Моя теория ограничивается тем,—говорит в другом месте Фурье,—чтобы утилизировать все, даже отвергаемые, страсти, ничего в них не меняя, оставляя их такими, какими создала природа. В этом заключается все волшебство, все тайные расчеты влечения страстей»[2]).

В подтверждение этого положения Фурье показывает, как такие страсти, как обжорство, детская неряшливость и т. п., в гармоничном строе культивируются в качестве полезных влечений человеческой природы.

В этом отношении и особенно, перенося свою систему страстей в область воспитания, Фурье проявил удивительную прозорливость.

Бебель (см. его соч. «Ш. Фурье. Его жизнь и деятельность») уже указал на грандиозность фурьеристской системы воспитания, дающей целую кучу материала современным педагогам.

Достаточно будет здесь указать, что наглядность обучения и самодеятельность, как метод, и природные склонности воспитываемых, как исходный момент воспитания, давно уже заняли в педагогике почетное место. Этими идеями, однако, мы обязаны именно Фурье.

Так же подробно, как и вопрос о воспитании, Фурье излагает ряд других вопросов, даже таких, которые касаются не существа, а внешних условий жизни ассоциации.

Так, напр., он детально описывает устройство здания, в котором будет жить фаланга (так называет он общество гармонийцев), точно указывая, какая часть дворца—фаланстера должна быть занята каким учреждением. К тому его сочинений, посвященному этому вопросу, даже приложен план и общий вид фаланстера с подробным распределением комнат, дворов, площадей, улиц и садов.

В фаланстере приняты меры для смягчения атмосферы, но вместе с тем существует и ряд технических приспо-

[1]) Цит. по Ш. Жид, „Избранн. сочинения Фурье“, — „Теория четырех движений“, 121.

[2]) „Теория мир. един.“, п. с., IV, 157.

соблений, гарантирующих против отрицательных свойств воздуха. Все залы и комнаты здесь соединены между собой крытыми ходами, настоящими улицами-галлереями.

«В гармонии можно обежать в январе месяце мастерские, стойла, магазины, бальные и обеденные залы, не зная, идет ли на дворе дождь или снег, тепло ли или холодно»...[1]).

Что касается общего характера жизни в фаланстере, то она неизмеримо роскошнее и приятнее, чем это могло бы казаться жителю цивилизации.

Самый бедный из гармонийцев, человек, не имеющий ни гроша за душой, пользуется здесь колясками, прекрасным помещением, тонкой и изысканной пищей—блюда так разнообразны и многочисленны, что ежедневно их подается не менее 30—40...

И все это достигается только правильным и разумным устройством, избавляющим общество от непроизводительного труда и сберегающим массу материальных средств.

Экономия получается на $^3/_4$, $^9/_{10}$, а иногда, говорит Фурье,—на $^{99}/_{100}$. Какая громадная, напр., экономия получается на одной правильной организации амбаров, погребов, кухонь! Фурье подробно исчисляет выгоду, получаемую от того, что, вместо 300 частных амбаров, которые в цивилизованном строе держат 300 семейств, фаланга будет иметь один общественный амбар, или вместо 300 боченков для вина будет три больших чана; или вместо 300 хозяек, идущих на базар, пойдет одна и т. д., и т. д.

Какие колоссальные преимущества на стороне крупной общественной организации!

В противоположность утопистам раннего периода и некоторым своим предшественникам, как, напр., Руссо, Фурье смотрит, таким образом, не назад, обращая свои взоры к патриархальному быту или быту домашне-замкнутого хозяйства, а вперед—к крупному машинно-механическому хозяйству.

«Нет сомнения,—говорит Фурье в «Теории миров. единства»,—что именно в самой крупной общественной единице человек найдет все преимущества экономии и механизма труда»...

---

[1]) „Теория миров. един.", ц. с., III, 462—470.

Глубоко охваченный этой идеей, Фурье строит поистине величественную картину технической мощи будущего общества... Так организована фаланга.

Не менее оригинально, чем производственные вопросы, Фурье решает и проблему распределения, одну из важнейших проблем «гармонии». В цивилизованном обществе,— говорит Фурье,—доход делится правильно лишь в отношении капиталистов. Задача, между тем, заключается в том, чтобы его справедливо распределить между тремя факторами производства: трудом, капиталом и талантом.

Теория коммунизма, отдающая всю прибыль трудовому народу, кажется Фурье неудовлетворительной и заменяется системой, основанной на использовании корыстолюбивых импульсов человека.

Основываясь на них, Фурье всю годовую прибыль фаланги делит на три неравные части: $^{5}/_{12}$—активным участникам работы, $^{4}/_{12}$—акционерам, вложившим в фалангу капитал, и $^{3}/_{12}$—на долю таланта или представителей теоретических и практических знаний. Таким образом, всякий гармониец получает возможность участвовать в прибылях соответственно своим способностям и имущественным силам.

Фурье убежден, что таким способом, кроме того, обязательно будут устранены все основания для классового антагонизма, базирующегося на отсутствии заинтересованности каждого в общем деле.

«В гармонии,—говорит Фурье,—где все будут ассоциированы и связаны друг с другом, хотя бы общностью материальных интересов, каждый будет желать успеха и процветания своему ближнему, ибо каждый страдает от малейшего ущерба, понесенного всеми остальными. Не будет хозяев и наемных; все будут одинаково заинтересованы в успехе, и между всеми установится вследствие этого общее взаимное доброжелательство; ибо каждый будет знать, что на каждые 12 оболов убытка на его долю падает пять оболов; ибо, как известно, члены фаланги, даже не имеющие денег и собственности, участвуют в прибылях и убытках в отношении 5 : 12, как это следует из таблицы дивидендов: труду—$^{5}/_{12}$, капиталу—$^{4}/_{12}$, таланту—$^{3}/_{12}$. Если

бы неимущие классы были лишены участия в распределении дивидендов, то дивиденды эти, попадающие в карманы одних только капиталистов, были бы источником вечной зависти и раздоров» [1]).

Однако, при распределении дивидендов Фурье принимает во внимание еще три обстоятельства: необходимость, приятность и полезность работ, производимых данной серией и получающей доход в зависимости от этого по первой или третьей степени. Конечно, наивысшую степень вознаграждения получает серия, выполняющая самые неприятные работы.

При таком порядке вещей должно воцариться и воцарится всеобщее счастье.

«Все классы общества,—вдохновенно пророчествует Фурье,—забудут взаимную ненависть, тем более, что народ, увлеченный привлекательностью работы, не будет изнемогать от усталости, а у богатых исчезнет ненависть к низшим, с которыми они должны будут делить обязанности, сделавшиеся обольстительными... Здесь кончилась бы зависть бедных к богатым, которые не сеют, а только жнут; не стало бы больше ни бедных, ни праздных, и классовая рознь исчезла бы одновременно с исчезновением причин, ее порождавших» [2]). И это царство вечного блаженства дарит миру не кто иной, как «мелкий приказчик», действующий по милости бога и открывающий гармонический строй. «Мир,—говорит Фурье,—призывает нового Геркулеса, который очистил бы его от чудовищных социальных пороков. И вот новый Геркулес явился. Его обширные труды заставят его имя прозвучать от одного полюса до другого. Человечество, приученное им к созерцанию чудесных подвигов, ожидает от него чуда, которое изменит судьбу мира. Народы, ваши предчувствия скоро осуществятся. Самая блестящая миссия предназначена величайшему из героев. Это он должен будет воздвигнуть всеобщую гармонию на развалинах варварства и цивилизации» [3]). Воздвигнуть или открыть эту

[1]) „Теория мир. един.", III, 517.
[2]) Там же, II, 474.
[3]) „Теория четырех движ.", эпилог, 101.

всеобщую гармонию—вот призвание Фурье, одного из «величайших героев»...

Таким образом, задача реформатора—изобрести, найти идеальные формы общества и подарить их несчастному человечеству—уже трудами Фурье осуществлена...

Эти формы будут идеальными именно потому, что они будут отвечать человеческим потребностям, природе человека, его влечениям, страстям, с одной стороны, и истине, открытой, может-быть, даже случайно, благодаря падению яблока, как это было с Ньютоном, и повторилось, по словам Фурье, с ним самим,—с другой стороны.

В этой особенности утопистов и заключается их отличительная черта, именно как утопистов, прекрасно охарактеризованных Плехановым в следующих словах: «Утопист есть всякий тот, кто стремится построить совершенную социальную систему, исходя из какого-нибудь отвлеченного принципа». (Плеханов, «Француз. утопич. социализм XIX в.»).

Именно таким утопистом, как это легко было видеть из предшествующего, и являлся Фурье, хотя и он, и его школа выражали претензию представлять собой научный социализм.

Этим же утопизмом, т.-е. произвольным, иначе говоря, независимым от законов и способов общественного развития построением своей теории объясняется у Фурье и его отрицательное отношение к политике: исключительное внимание к экономике, к социальному строю в ущерб политической борьбе отличало теорию утопистов односторонностью, от которой социализм освободился, лишь поднявшись на высшую ступень—научного социализма.

Однако, несмотря на убеждение Фурье в том, что идеальный строй «изобретается» или «открывается», ему не чужда была, как это мы видели выше, идея историчности общественной жизни, проходящей известные стадии своего развития.

Фурье высказывает даже мысль о невозможности для общества перейти к гармоническому строю раньше, чем не пройдены предварительные стадии развития.

«Необходимы были,—говорит Фурье,—по крайней мере, двадцать веков, чтобы промышленность, науки и искусства достигли той степени совершенства, какая необходима для установления гармонического строя».

В другом месте («Теория миров. един.», III, 296) Фурье указывает на другой строй—гарантизм, лежащий на полпути к ассоциации, и на социанизм, стадию, непосредственно предшествующую гармонии.

Однако, это представление Фурье об известных этапах общественного развития (гарантизм, социанизм, гармонизм) не мешало ему увлекаться фантастическими картинами будущего, и представлять дело так, будто все зависит от гениальной изобретательности учителя. Нечего и говорить, к тому же, что представления Фурье об историческом содержании этих этапов лишены всякой реальности.

Мы видели, что Фурье решительно отвергает мелкие реформы и полумеры в отношении цивилизации. Но от реформ вообще Фурье, как это можно заключить из ряда высказываемых им соображений, не отказывался.

Такими реформами, которые помогли бы человечеству перейти к полной ассоциации, являются, напр., коммунальная контора, конкурирующий склад, сельский банк, казенные фермы-приюты и т. п.

Коммунальная контора—это целое хозяйство, экономно и рационально построенное, с целой системой орудий, приборов, амбаров, погребов и т. п. Цель ее—выдавать ссуду бедным крестьянам, помогать инвентарем, хранить его продукты. Здесь же крестьянин может найти за дешовую цену нужные ему товары городской промышленности.

Конторы построены на акционерных началах; каждый крестьянин может легко стать акционером, принимая непосредственное участие во всех судьбах конторы.

«По своей организации,—говорит Фурье,—коммунальные конторы приблизились бы к системе гармонийцев»[1].

В результате деятельности таких контор частная торговля была бы убита: все легионы торговцев прекратили бы

[1] „Теория миров. един.“, III, 285.

свою деятельность, наподобие паука, который умирает в своих сетях, если попадает в такое место, куда закрыт доступ мухам. Интересно то, что Фурье смерть торговли представляет себе, таким образом, в результате органического процесса благодаря врастанию в общество новых и более совершенных экономических факторов.

Коммунальная контора—это первое семя сельскохозяйственной ассоциации, растущей вместе с ростом семени, превращающегося впоследствии в законченное растение.

Фермы-приюты Фурье напоминает наши советские «колхозы»—они не только были бы источником пищи и довольства для тех, кто пришел бы к ним, но и пунктом, снабжающим всю округу породистым скотом, птицей, плодами и овощами. Фурье уверен, что беднота поспешит влиться в эти фермы, чтобы «вести там радостное существование, расставшись со своим голодным маленьким семейным очагом, добродетели которого столь часто воспеваются моралистами»...[1]).

К этим мероприятиям, правда, Фурье приходил как пророк,—путем интуиции и предчувствия. Но в них, несомненно, заключаются зародыши того понимания хода общественного развития, которое впоследствии нашло свое блестящее и наиболее полное выражение в материалистической философии научного социализма.

Обращаясь к общей оценке направления общественной мысли Фурье, следует указать, что здесь мы встречаемся с определенно выраженным анархическим уклоном ее.

Гармония Фурье, в сущности говоря, не государство, а свободный союз независимых коммун.

В гармонии нет никаких принудительных мер, никакого государственного аппарата управления.

Стоящий во главе фаланги ареопаг, состоящий из представителей каждой серии, ничего не приказывает и никем не повелевает: он лишь советует. Жизнь фаланги направляется и регулируется свободным притяжением и корпоративным духом серий и групп.

---

1) „Нов. пром. мир"; полн. собр. соч., VI, 431—432.

Общественная система Фурье, таким образом, является своего рода безгосударственной ассоциацией или, как ее называет Туган-Барановский (см. его «Современный социализм в своем историческом развитии»)[1]), системой федералистического социализма, не знающего центральной государственной власти. Эта система характеризуется союзом свободных ассоциаций, где нет ни равного, обязательного для всех труда, ни одинакового для всех образа жизни, ни коммунистически равного для всех участия в пользовании материальными благами. В этой системе особенно яркими оказываются индивидуализм и прихотливая игра обособленных характеров, конкурирующих и соперничающих друг с другом, что так резко отличает фурьеризм от коммунизма.

Характерной особенностью фурьеризма, как, впрочем, и громадного большинства всех утопических систем, является его аристократизм. Недоверие к массе, преклонение пред избранным обществом составляет одну из особенностей утопического направления в социализме вообще. У Фурье же эта особенность оказывается сугубо подчеркнутой. Недаром же в свой ареопаг не вводит Фурье массы, недаром же здесь фигурируют одни крупнейшие акционеры, магнаты и магнатки...

2. Сен-Симон (1760—1825) и сен-симонисты.

В меньшей степени, чем Фурье и Оуэн, но тем не менее чрезвычайно важным источником формирования социализма всего последующего времени был Сен-Симон и, особенно, его школа в лице блестящей плеяды молодых философов и ученых, возглавлявшихся Базаром, Анфантеном, Родригесом, Огюстом Контом, Бюше и др. Значение в этом отношении Сен-Симона было прекрасно очерчено Ф. Энгельсом, писавшим в своем «Антидюринге» следующее: «Мы находим у Сен-Симона гениальную широту взгляда, благодаря которой у него в зародыше содержится почти все, хотя и не строго-экономические, идеи позднейших социалистов»...

---

[1]) Ср. там же Прокопович, „Проблемы социализма“.

Влияние, таким образом, на позднейшее развитие социализма Сен-Симона и его учеников, как творцов направления, подготовлявшего оформление научной системы Маркса-Энгельса, несомненно, хотя оно и не так значительно, как это склонны представлять себе некоторые современные историки социализма [1]).

Сен-Симон был идеалистом, державшимся того мнения, что движущими силами человеческого прогресса являются в конечной инстанции наука, знание и просвещение. Несмотря на отдельные моменты своего учения, отсвечивающие светом материалистического познания, Сен-Симон в целом стоит на чисто-идеалистической позиции, продолжая собой направление, господствовавшее в философии XVIII века. Это одно обстоятельство должно в достаточной степени объяснить, почему влияние Сен-Симона на Маркса, как материалиста, не могло быть так решительно.

В подобную ошибку (утверждения о влиянии на Маркса Сен-Симона) впадать могут лишь те, кто, как, напр., Туган-Барановский, пытаются утверждать, что Сен-Симон держался «так-называемого материалистического понимания истории» и «с гораздо большим основанием, чем Маркс, должен быть признан создателем современной науки об обществе» [2]).

Сен-Симон в такой преувеличивающей его значение характеристике не нуждается: его гений достаточно велик и оригинален, чтобы требовать чего-нибудь большего, чем объективность и беспристрастие.

К сожалению, Сен-Симону больше, чем кому-либо другому из утопических социалистов, отказывали именно в беспристрастии и объективности, то чрезмерно восхваляя и превознося его, то жестоко и незаслуженно унижая и обесценивая его общественное значение.

Особенно сильным нападкам и обвинениям, как это, впро-

---

1) См., напр., мнение проф. В. В. Святловского во введении к „Сочинениям С.-Симона“, преувеличенно представляющего себе влияние Сен-Симона на учение о классовой борьбе Маркса-Энгельса.

2) См. Туган-Барановский, „Очерки по нов. истории политич. экономии“,

чем, вполне естественно, Сен-Симон подвергался со стороны реакционеров. Гораздо печальнее и удивительнее, что даже Фурье, которому самому так горько пришлось от своих современников, присоединил свой голос к этому волчьему вою буржуазной реакции, опубликовав в 1831 году книгу под заглавием: «Сети и шарлатанство секты Сен-Симона и Оуэна».

Кто же был этот странный и так глубоко оклеветанный даже одним из лучших людей своего времени человек? В чем же состоит сущность его учения и идеалов? Какое же место в истории борьбы за освобождение угнетенных должно принадлежать ему, завещавшему своим ученикам «Новое христианство» и предсказавшему грядущую победу рабочего класса?

Сен-Симон (граф Генрих де-Рувруа де-Сен-Симон) родился в 1760 г. в знатной семье, считавшей в своем роду Карла Великого и многих блестящих представителей знати.

Юношей Сен-Симон дрался в Америке за независимость Соединенных Штатов и отличился выдающейся доблестью. Продолжая военную службу, он был назначен комендантом крепости Мец, но вскоре вышел в отставку и отправился путешествовать вплоть до того, как разразилась великая революция 1789 года.

Революция его не захватила; он, впрочем, принес на ее алтарь свое графское звание и занялся коммерческими операциями, не принесшими, однако, ему больших выгод, ибо Сен-Симон попал в руки какого-то авантюриста графа Родерна, сумевшего обобрать нашего мечтателя до последней нитки.

Сен-Симон легко перенес свое разорение: к этому времени он полностью был уже во власти своих фантастических мечтаний о спасении человечества.

В это время остатки своего богатства Сен-Симон растрачивает на пышные обеды и угощения ученых, художников, артистов, в общении с которыми рассчитывает изучить, таким образом, все науки и искусства, дабы затем преобразовать науку в одно гармоничное целое, и к 40 годам остается нищим. Одинокий, оставленный женой, без всяких средств к жизни, Сен-Симон носится со своими странными, фанта-

стическими идеями, вылившимися бурным потоком в первое его произведение: «Письма женевского обывателя к своим современникам» (1802 г.).

Нужда и голод продолжают преследовать его. Место конторщика с 25 руб. месячного жалованья, при 9-ти часах труда мало способствует работе, которой приходится отдаваться по ночам, точит здоровье, треплет нервы и подготовляет душевную трагедию, чуть-было не унесшую Сен-Симона в могилу.

Сен-Симон живет в это время «из милости» у своего бывшего слуги Диара. Он вынужден унижаться перед «светом», прося милостыни, чтобы только продолжать свою работу, чтобы только иметь возможность изложить миру свои идеи.

В течение этого десятилетия, полного лишений и страданий, Сен-Симон написал ряд сочинений («Всеобщее тяготение», «Парабола» и др.), но под ударами жизни воля его надломилась, и в 1823 г. он решился на самоубийство, окончившееся, к счастью, неудачно.

Иначе мы не имели бы двух замечательных произведений этого удивительного мыслителя: «Катехизиса промышленников», вышедшего в 1823—1824 гг., и «Нового христианства», написанного им в 1825 году, незадолго до смерти.

Последние мысли и слова великого человека принадлежали трудящимся: «Через двое суток после нашей второй публикации, партия рабочих,—сказал умирающий Сен-Симон своим ученикам,—образуется. Будущее принадлежит нам»...

После смерти своего учителя дело его жизни продолжали ученики, создавшие целую школу, во главе которой стали Базар, Анфантен, Олинд Родригес, Огюст Конт и др., сгруппировавшиеся вокруг своего органа «Producteur» («Производитель»), просуществовавшего, впрочем, всего лишь несколько месяцев.

В течение 1828—1829 гг. было напечатано систематическое изложение учения Сен-Симона, получившего, таким образом, законченность и стройность, которых были лишены труды самого учителя.

Вскоре, однако, среди учеников возникли разногласия, и, спустя 2—3 года, школа, успевшая выродиться в сектантский кружок, окончательно распалась,

Вырождение сен-симонизма резко выразилось в той религиозной комедии, которую с серьезным видом стали разыгрывать ученики, образовавшие в 1830 году «церковь», с главами церкви в лице Базара и Анфантена, с церемониями и жреческим ритуалом, особыми костюмами и песнопениями. Правда, при «церкви» были мастерские, в которых производилась работа, и где собиралось до 4.000 чел., но мистицизм Анфантена и его увлечение проблемой «реабилитации плоти» парализовали здоровое начало общинной жизни.

Тело, как и дух,—учил Анфантен,—одинаково прекрасны и имеют равные права на удовлетворение. Мужчины и женщины равны; они в паре дают полную личность, и поэтому во главе церкви должна стоять пара.

Эти взгляды, однако, не встретили одобрения со стороны Базара, и школа разделилась. Против сен-симонистов, еще до раскола школы, стали раздаваться всевозможные обвинения в «безнравственности» и, главным образом, в общности имущества и жен.

В ответ на это Базар и Анфантен опубликовали письмо на имя палаты, некоторые депутаты которой (Могэн и Дюпэн) выступили с указанными выше обвинениями.

Это письмо очень характерно в смысле обрисовки взглядов школы, решительно отмежевывавшейся от всякой «общности». Здесь говорилось, что «они отвергают общность имущества, потому что эта общность была бы явным осквернением первого из нравственных законов, которые они призваны учреждать, и которые желают, чтобы в будущем каждый давал сообразно своим способностям и был вознаграждаем сообразно своей работе» [1]).

Отрекаясь, таким образом, от общности имущества, сен-симонисты, однако, не отрицали в этом письме своего стремления уничтожить институт собственности, освящающий «бесчестную привилегию безделья, т.-е. жизни за счет другого»; они не отрицали своего желания обратить все орудия труда, землю и капиталы в одну общественную массу, чтобы эксплоатировать ее посредством ассоциации и так, чтобы

---

[1]) Цит. по Fournier, „La règne de Louis-Philippe".

«работа каждого была выражением его способности, и богатство его—мерилом работы»...

Вместе с тем, сен-симонисты заявляли здесь о своем решительном признании женского равноправия. Они провозглашали окончательное освобождение женщины, разоблачали «бесчестный торг» и «легальную проституцию», в какие выродился современный брак, и требовали брака, в котором бы любовь брачущихся была освящена святостью равенства в семье, храме и государстве.

После ухода Базара и Родрига положение школы еще более пошатнулось. Анфантен, позволявший называть себя «мессией», удалившийся с кучкой последователей в имение Менильмонтен, около Парижа, кончил судебным процессом, как плохо разыгранным фарсом. В итоге—1 год тюрьмы по обвинению в оскорблении общественной нравственности.

Нет никакого сомнения, что действительным основанием для судебной расправы послужила та проповедь ассоциации и отрицания капиталистической формы собственности, которые составляли сущность учения сен-симонистов.

«Сен-симонисты, стоявшие вокруг Базара, Родрига и Анфантена,—пишет в своей истории Фурье,—отличались безупречной чистотой нравов. Самая придирчивая буржуазная критика не могла бы ни в чем их обвинить»...

Мы видели, что и «буржуазная критика», предпочитающая критиковать силою судебных приговоров и тюремного заключения, и глазом не моргнула, обвинив честнейших людей в нравственной распущенности...

Обратимся к рассмотрению учения Сен-Симона. Первое, что резко бросается в глаза при чтении его сочинений,—это напряженная экзальтация в форме и глубокая утопичность в содержании.

Уже в своих «Письмах женевского обывателя» Сен-Симон излагает фантастический план организации подписки над могилой Ньютона с тем, чтобы вся собранная таким путем сумма была поделена между тремя лучшими математиками, тремя физиками, тремя химиками, тремя художниками, тремя литераторами и тремя музыкантами.

Это будут лучшие люди, гениальные творцы в области

науки и искусства. Это будут вожди, которые станут трудиться над просвещением человечества и приведут его, наконец, к счастью.

Гениальные люди—«это факелы, озаряющие человечество как в лице правящих, так и управляемых классов»[1]).

Это—не академики с путами ложных мнений на ногах, консервативные, пресмыкающиеся, боящиеся истины.

Сокрушительной критикой обрушивается Сен-Симон на официальных представителей буржуазной науки, на этих жрецов ее, восклицая: «Довольно почестей Александрам! Да здравствуют Архимеды!».

Во втором письме Сен-Симон излагает проекты своего обращения к различным группам человечества, которое он делит, по его собственным словам, на три класса. Это—ученые, артисты и т. п., составляющие первый класс; собственники—второй класс, и все остальное человечество—третий класс.

Сами по себе эти проекты представляют незначительный интерес, но они интересны тем, что здесь, в сущности говоря, содержится все, что вообще было создано Сен-Симоном.

Раньше всего, здесь ясно выявляется идеализм Сен-Симона.

Обращаясь к третьему классу, т.-е. ко всему человечеству, он говорит: «В Англии есть много ученых. Образованные англичане питают больше уважения к ученым, чем к королям; в Англии все умеют читать, писать и считать, и вот, друзья мои, в этой стране городские и даже сельские рабочие каждый день едят мясо, пьют пиво и хорошо одеваются... В России, если императору не нравится какой-нибудь ученый, ему отрезают нос и уши и ссылают в Сибирь. В России крестьяне так же невежественны, как их лошади; и вот, друзья мои, русские крестьяне скверно питаются, плохо одеты и получают много палочных ударов»...

Для Сен-Симона, таким образом, не подлежит сомнению, что «науки юношей питают», в прямом и буквальном смысле этого слова. Образованные и просвещенные народы сыты и счастливы. Сейчас, указав на такие просвещенные народы,

---

1) „Письма“, под ред. проф. Святловского.

как немцы, англичане и американцы, нетрудно опровергнуть подобное утверждение Сен-Симона, так же неосновательно приписывавшего в XIX в. просвещению сытость, как Кантемир[1]) в XVIII веке приписывал этому же просвещению—голод.

Сен-Симон, высказывая такой чистейшей воды идеалистический взгляд, делал это, однако, не случайно, а вследствие того влияния, которое распространяли далеко за пределами своего времени философы XVIII века, утверждавшие, что «мнения правят миром», что судьбы народов решаются законами не бытия, как этому учит марксизм, а сознания.

Благодаря просвещению, которым сверкают ученые и артисты, они держат,—так думает Сен-Симон—в своих руках скипетр общественного мнения; они могут предохранить потомство от зла; они могут создать свое счастье и счастье своих современников.

Если собственники повелевают теми, кто лишен собственности, то причина этого кроется в превосходстве просвещения первых.

«Собственники повелевают не имеющими собственности не потому, что они ею обладают, но они обладают ею и повелевают потому, что на их стороне, как класса, превосходство в отношении п р о с в е щ е н и я»,—прямо заявляет Сен-Симон[2]).

С другой стороны, богачи занимаются только тем, что повелевают, и не трудятся для блага человечества потому, что недостаточно просвещены.

«Заставьте их просветиться и обучить вас; освободите их от тяжкого бремени скуки,—говорит Сен-Симон,—они платят вам деньгами, а вы платите им уважением... и ваша судьба быстро улучшится»[3]).

Таким образом, просвещение—вот путь избавления человечества от современных бедствий, нищеты, пороков и зла. Как идеалист, Сен-Симон верит в добрую и человеколюби-

---

1) Его сатира: „К уму своему“.

2) „Письма“, 10—11.

3) Там же, 14.

вую природу людей, свободную от корыстолюбивых наклонностей торгашества.

«Вы увидите,—говорит он во втором письме,—как будут биться богатые люди, чтоб отличиться в науках и искусствах, когда эта дорога будет вести к высшим ступеням уважения...» [1]).

И, наконец, как идеалист, Сен-Симон решается всю власть вручить собственникам, хотя их меньше, чем не обладающих ею, ибо «они обладают большим просвещением, и в интересах общего блага господство должно распределяться пропорционально просвещению».

Эта последняя мысль связывает Сен-Симона с целым рядом его предшественников—с Мором, Кампанеллой и др. вплоть до самого Платона, преклонившегося перед царствующими философами еще в своем «Государстве».

«Я думаю,—говорит Сен-Симон по этому поводу,—что всем классам общества будет хорошо при таком устройстве: духовная власть—в руках ученых, светская—в руках собственников; власть же выбирать людей, призванных выполнять обязанности великих вождей человечества,—в руках всего народа; заработная плата — народу, правителям — уважение...» [2]).

Сен-Симон не думает, таким образом, об уничтожении классов—«всем классам,—говорит он,—будет хорошо».

Богачи и бедные соединятся в мирном и общем строительстве: «руки бедняка будут кормить богатого, а богач получит повеление работать головой...» [3]).

В «Письмах женевского обывателя» Сен-Симон, следовательно, стоит еще на уровне плоского мещанского представления об общественной гармонии, способной утвердиться в обществе при наличности собственников и пролетариев, богатых и бедных.

Но уже и в этом своем почти юношеском произведении, окутанный идеалистическим туманом и фантазирующий о мировой подписке, как легком и быстром способе преобразо-

---

1) Там же, 19.
2) Там же, 20.
3) Там же, 22.

вания человечества, Сен-Симон бросает гениальные идеи о классовом составе и природе классов буржуазного общества.

Он видит, и уже здесь это высказывает, полную консервативность класса собственников. На их знамени написано: «Никаких нововведений!» Он чувствует, что к равенству способны стремиться только несобственники; он, наконец, умеет уже отделить от третьего класса, единственно способного бороться за равенство, тех, кто разделяет «либеральные идеи»...

В своих позднейших сочинениях, как, напр., в «Катехизисе промышленников», о чем будет речь дальше, Сен-Симон сделал следующий шаг вперед, показав, что классы общества, о которых он говорил в «Женевских письмах», не остаются неподвижными, но в процессе жизненных отношений (производственных и др.) вступают друг с другом в борьбу и споры, разрешаемые силою оружия и оканчивающиеся торжеством классов, идущих вперед по пути уничтожения зависимости и эксплоатации, над классами, олицетворяющими рабство и угнетение.

В этом именно понимании и заключается та связь между утопическим социализмом Сен-Симона и научным социализмом, который, по выражению Маркса, не должен забывать, что стоит на плечах первого.

Более подробно и законченно эти взгляды Сен-Симон изложил в своих позднейших произведениях: «Катехизис промышленников», «Промышленная система» и «Новое христианство».

Здесь Сен-Симон вновь и вновь повторяет свои любимые мысли о любви и братстве людей, мечтая соединить их в дружескую ассоциацию, примирив богачей и бедных, ученых и невежественных, знатных и простолюдинов. Еще более настойчиво он доказывает здесь необходимость итти к такому преобразованию общества исключительно мирными средствами. Так же увлеченно убеждает в чрезвычайной простоте и легкости такого преобразования.

Но на-ряду с этими наивными взглядами, Сен-Симон высказывает здесь ряд глубоких и замечательных идей, свидетельствующих об изумительной проницательности его исто-

рического взора, устремленного вперед и ощущающего восход будущего солнца.

В «Катехизисе промышленников» основной мыслью является утверждение, весьма сближающее Сен-Симона с Бабефом, считавшим, что революция 1789 г. не закончена и до конца не доведена. Правда, из этого утверждения Сен-Симон сделал выводы, совершенно отличные от тех, к которым пришел Бабеф, подготовляющий новую и насильственную революцию.

Сен-Симон решительно отрицал всякое насилие и отстаивал исключительно мирные средства.

«Насильственные средства,—говорил он,—хороши для ниспровержения, разрушения, и годятся только для этого. Мирные средства суть единственные, которые могли бы употребляться для возведения, для построения, одним словом,—для установления прочных учреждений»...

«Мирные средства, т.-е. обсуждение, доказательство и убеждение, будут единственными, к которым промышленники прибегнут для того, чтобы устранить дворян, военных, юристов, рантьеров от управления общественным достоянием...»[1]).

Еще решительнее Сен-Симон выступает против насилия в «Новом христианстве», когда говорит: «Если бы инквизиторы на своих ауто-да-фе умерщвляли только людей виновных в сопротивлении улучшению условий нравственного и физического существования бедного класса, то и в таком случае они действовали бы, как еретики, ибо Иисус не делал никаких исключений, запрещая своей церкви прибегать к насилию»[2]).

Проповедь христианской любви, убеждение, что единственное оружие нового учения—сила разума, что действовать во имя своих чудных идеалов возможно и достойно только мирными и законными средствами, все это ярко выражается в каждом слове и мысли Сен-Симона, целиком и полностью проникая собой, кажется, все существо философа.

---

[1]) „Катех. промышл.“, 256, 257, ц. с.

[2]) Там же, 223.

И не в этом, конечно, можно искать какого-либо сходства с вождем санкюлотской революции, так презиравшейся Сен-Симоном.

Сходство в другом. Сходство в том недовольстве результатами революции, установленным ею режимом, добытыми ею плодами.

Французская революция, как ее понимает Сен-Симон, совершонная юристами и мещанами, обманувшими народную массу, по существу восстановила феодализм, упавший вновь хотя и в другой форме, тяжелым бременем на плечи тех, кто составляет $^{24}/_{25}$ нации.

В результате революции власть оказалась в руках «праздных собственников», тех же феодалов, которые управляют страной, сделавшейся уже, как выражается Сен-Симон, существенно промышленной.

Между тем, промышленный класс должен занять первенствующее положение, ибо он производит все, и все остальные классы должны быть ему подчинены.

Ход общественного развития убедительно доказал, что промышленный класс неизменно увеличивал свое значение, тогда как другие классы все более ослабевали.

Вот почему и окончательная победа и утверждение господства этого класса неизбежны; промышленный класс должен достигнуть этого,—говорит Сен-Симон, считая это последнее обстоятельство неизбежной ступенью того прогресса, на которую поднимается человечество, развивающееся по законам органической жизни [1]).

Промышленный класс резко противоположен по своим интересам и социальной организации феодалам: это—трудолюбивый и мирный класс. Промышленная система—это система мирного сотрудничества людей труда, науки и искусства.

Сен-Симон эту систему называет особым именем: индустриализм, а ее творцов и деятелей—индустриалами, и под их знамена зовет всех тех, кто ненавидит или отрицает власть буржуазии, военных, юристов, праздных собственников и собственников, не занимающихся промышленностью.

---

1) Там же, 266, 267, 269.

«Для того,—говорит Сен-Симон,—чтобы подчеркнуть факт образования мирной и организующей партии, мы приглашаем лиц, желающих построить спокойный и прочный порядок вещей, принять название индустриалов, ибо это название указывает одновременно на цель и на средство: цель—это положить в основание социальной организации интерес большинства; средство—поручить наиболее крупным промышленникам управление государственными финансами...» [1]).

Решительно возражая против «патриотизма», как не соответствующего достигнутой человечеством стадии развития, его цивилизации, ибо ей более свойственно другое направление—европеизм, и также решительно возражая против «либерализма», как говорящего о чувствах, а не об интересах, Сен-Симон дает в зародыше и здесь элементы материалистического понимания и интернационалистического настроения.

В другом месте того же «Катехизиса» Сен-Симон стоит на пороге чистейшего исторического материализма, когда, напр., говорит, что различные классы людей, составляющих общество, могут изобретать и даже хорошо задумывать только те вещи, которые им кажутся полезными для их интересов, что они могут работать только в том направлении, которое им кажется наиболее выгодным...

«А так как королевская власть продолжает еще вверять управление государственными делами старому дворянству, новому дворянству и буржуазии (которая по Сен-Симону совершенно отлична от промышленного класса. А. В.), то правительство, таким образом составленное, может замышлять только меры, идущие вразрез с интересами промышленного класса, — класса, поистине представляющего собой нацию» [2]).

В этих словах Сен-Симон выразил, таким образом, не что иное, как мысль об обязательной связи и зависимости политических учреждений от экономических отношений.

Промышленники, как класс, опирающийся на промышлен-

---

1) Там же, 343.
2) Там же, 326.

ное хозяйство, должны получить и власть, ибо всякая другая власть будет отражать и защищать другие интересы,—власть феодалов будет защищать интересы феодалов, власть буржуазии—интересы буржуазии...

«Промышленный класс фактически,—говорит далее Сен-Симон,—является господствующим». Фактически, т.-е. в хозяйстве, в экономике; поэтому-то он должен господствовать и в политике, т.-е. получить власть в свои руки...

Подобного рода мысли Сен-Симон высказывает, несмотря на свой идеализм, и в «Промышленной системе», где им был дан замечательный очерк философии истории европейского общества. Отдельные намеки и отрывочные указания из этой же области рассеяны у Сен-Симона и в его «Катехизисе промышленности».

Набросав последовательный ход развития европейского общества тремя стадиями—теологической, когда господствует духовенство и военщина, метафизической и положительной, где господствуют точные науки и материальные интересы; показав, как в средние века господство принадлежало феодалам, и как оно впоследствии должно было перейти к промышленникам, пройдя промежуточную стадию развития парламентаризма, Сен-Симон (это удивительно в устах идеалиста!) объяснил этот ход развития связью, существующей в обществе между политическими учреждениями и экономическими потребностями.

Не надо, однако, преувеличивать значения этих идей Сен-Симона. Нужно иметь в виду, что Сен-Симон одновременно с правильным ходом подобных рассуждений впадал в грубые ошибки, свойственные не только идеализму, но и грубому материализму XVIII века.

Сен-Симон отождествлял, напр., понятие «полезного» с понятием «производительного»; самое развитие промышленности рассматривал, как результат умственных успехов человечества; человеческий разум объявлял он последней инстанцией бытия.

Плеханов в своих работах, посвященных Сен-Симону, по-

дробно рассмотрел эти вопросы и дал блестящее руководство к правильному пониманию нашего философа[1]).

Кто же такие были в понимании Сен-Симона эти промышленники, этот промышленный класс?

«Двадцать четыре двадцать пятых всей нации»,—отвечает на этот вопрос Сен-Симон.

Этот ответ, однако, ничего не дает, особенно, если иметь в виду путаницу понятий, господствующую у Сен-Симона, отделяющего от промышленников «праздных собственников» и «буржуазию», но оставляющего в составе этих $^{21}/_{25}$ собственников, банкиров, крупных предпринимателей.

«Кто же были эти главные представители промышленности?—спрашивает в свою очередь и Плеханов и отвечает:—конечно, не пролетарии. Это были, во-первых, банкиры, во-вторых, крупные промышленные предприниматели».

Они должны были, по мнению Сен-Симона, осуществить преобразование общества, устроив справедливую и счастливую жизнь человечества. Это великое дело Сен-Симон тем охотнее доверял им, что «лица, стоящие во главе промышленных предприятий, суть природные покровители рабочего класса»; они—«естественные вожди» рабочих.

Если рабочие бунтуют, увлекаемые радикалами, и разрушают мастерские, как в Англии, то потому, что фабриканты не разъясняют им их интересов и не парализуют влияния интриганов.

Здесь Сен-Симон выявляет всю наивность своих взглядов на рабочий класс, даже в это время, правда, невежественный, как это подчеркивает наш философ, но далеко не такой беспомощный и безмозглый, чтобы быть игрушкой в руках интриганов даже во времена своего общественного младенчества.

Но Сен-Симон—утопист. Он верит в добрые, отеческие чувства фабрикантов, которые, войдя с рабочими в соглашение и образовав с ними одну партию, позаботятся-де об «истинных интересах» последних, руководствуясь основами «позитивной морали».

---

1) См. его „К вопросу о развитии монистич. взгляда на историю“ и статьи в „Историч. подготовлении научного социализма“.

Они, эти лица, стоящие во главе промышленных предприятий, соединившись с публицистами, возбудят великое моральное движение, которое и приведет общество в состояние непоколебимого спокойствия [1])...

Спокойствие—вот одно из золотых мечтаний Сен-Симона. Спокойствие, которое, по его мысли, так необходимо человечеству, переживающему кризис на всем европейском материке и на американском континенте, повсюду...

Английская социальная организация в корне порочна. Ее хваленая конституция—ублюдочная конституция; ее парламент—клоака подкупов и продажности. Депутатскими мандатами торгуют, в бытовых отношениях даже про человека говорят: «он столько-то стоит», и ценят в людях одно их богатство [2]).

Из этого кризиса есть один только выход—он ведет к промышленной системе, которую так легко установить: стоит только промышленникам «ясно и единодушно выразить королю» это свое желание, и оно будет тотчас удовлетворено.

Для проведения реформы по установлению промышленной системы, вообще, достаточно одного повеления короля [3]).

Мы видели выше, что в «Катехизисе промышленников» Сен-Симон не дал достаточно ясного объяснения того, что он понимает под «классом промышленников», трудолюбивые и мирные стремления которого, будто бы, приведут к всеобщему счастью.

Незадолго до своей смерти, и, именно, в «Новом христианстве», этот вопрос—вопрос о том, кому принадлежит будущее,—был освещен им уже яснее, и мысль автора явилась в более законченном и совершенном виде.

Попрежнему окрашивая свои воззрения в мистические цвета восторженного христианского проповедничества, Сен-Симон, однако, резко ставит вопрос о необходимости такой организации общества, которая была бы выгодна наибольшему числу его членов.

«Они,—говорит он про людей,—должны поставить целью

---

1) „Кат. пром." 340.
2) Там же, 298; цит. соч.
3) Там же, 316.

всех своих трудов, всех своих действий—улучшить, как можно быстрее и полнее, нравственное и физическое состояние самого многочисленного класса»[1]).

Он неоднократно высказывает и далее эту же мысль, повторяя, что если бы «все духовные и светские учреждения были направлены к подъему нравственного и физического благосостояния беднейшего класса, то они с наибольшей быстротой, какая возможна, повели бы к процветанию всех классов общества и всех наций»[2]).

Самый смысл религии Сен-Симон видит в этом принципе: возможно быстрое улучшение судьбы беднейшего класса.

В отличие от официальной религии и старого христианства Сен-Симон в «Новом христианстве» заботится о счастье людей «не только на небе, но и на земле», требуя от новых христиан не ограничиваться одной проповедью того, что «бедняки—любимые дети бога», но принимать все меры (конечно, мирные и законные) к облегчению участи беднейшего класса.

«Вы должны,—говорит Сен-Симон, обращаясь к папе и кардиналам,—открыто и энергично использовать свою власть и все приобретенные воинствующей церковью средства с целью скорейшим образом улучшить условия морального и физического существования наиболее многочисленного класса»[3]).

От королей Сен-Симон требует того же: единственной обязанностью их он считает заботу об этом же улучшении, а самый смысл учреждения королевской власти и ее оправдание он видит в том, что она должна не допускать угнетения бедных богатыми.

Идеализируя, таким образом, королевскую власть и даже объявляя себя «роялистом» и сторонником промышленной монархии, Сен-Симон обращает к ней все свои надежды, как к избавительнице «несчастной французской нации», которая в течение XVIII века пожиралась фразерами и писаками, составляющими господствующий класс...

[1]) „Новое христианство“, 214.
[2]) Там же, 216; цит. соч.
[3]) Там же, 231.

Не эти «фразеры и писаки», парламентаристы и конституционалисты, к которым Сен-Симон относится с величайшим презрением, спасут трудящиеся массы от нищеты и бедствий!

В самом деле, что такое парламентаризм? В «Катехизисе промышленников» Сен-Симон дал на этот вопрос убийственный для этого политического режима ответ, заявив о продажности его деятелей.

Он с удовольствием говорит в «Катех. промышл.» о Курье, назвавшем этот режим, эту представительную систему увеселительной системой, и не отсюда, следовательно, свет.

Но Сен-Симон с ужасом обращает свои взоры и к трудящимся массам, несчастным, невежественным, способным, по его мнению, быть лишь игрушкой в руках «эрудитов» и т. п. компании; Сен-Симон не верит в их самодеятельность и творческие силы.

Уже в 1802 г. в своих «Женевских письмах» Сен-Симон, развенчивая французскую революцию, как революцию, обращался к массам с таким упреком: «Посмотрите, что произошло во Франции, когда ваши товарищи господствовали там: благодаря им там появился голод!»[1]).

В прямом противоречии с фактами и действительностью, игнорируя все показания истории, утверждающей, что самая революция 1789 г., в значительной степени была подготовлена хроническими голодовками[2]), Сен-Симон, слепо поклоняясь своей излюбленной мысли, отводит свои взоры от массы и зовет ее возложить свои упования на богатых и ученых, возглавляемых просвещенным монархом.

Он обращается поэтому с пламенным призывом о реформах к Людовику XVIII в «Катехиз. промышленников», он обращается с таким же призывом к палаческому «Священному союзу» в своем «Новом христианстве».

Здесь Сен-Симон отдает неизбежную дань утопизму, та-

---

1) „Письма", 17.

2) См. мою работу „Продов. проблема в эпоху Вел. Фран. Рев.", журнал „Прод. и Револ.", №№ 3-4, 5-6.

ким ярким представителем которого он был, на-ряду с Фурье и с Р. Оуэном.

Эта надежда на королей и монархов не мешает, однако, Сен-Симону утверждать, что светская власть—нечестивая, ибо она стремится подчинить людей владычеству физической силы над ними в своих выгодах. Этой «власти Цезаря» он противопоставляет папскую власть—власть «святейшего отца», который мог бы легко объединить под своим руководством науку, искусство и промышленность и «организовать человеческий род способом, наиболее благоприятным для улучшения условий нравственного и физического существования наиболее многочисленного класса»[1]).

Во имя этого своего принципа Сен-Симон требует работы и труда от «богатых и могущественных», к которым он обращается, стремясь заставить их почувствовать, что новое учение, проповедуемое им, не противоречит их интересам и что они ничего не проиграют, но только выиграют.

«Огромное количество работы,—говорит Сен-Симон,—которое немедленно потребуется, окажет более действительное содействие улучшению доли бедного класса, чем самая обильная милостыня, и, таким образом, отнюдь не беднея от денежных жертв, богатые еще разбогатеют одновременно с бедными»[2]).

Припомнив Фурье, который тоже прельщал банкиров и капиталистов высоким дивидендом в своих фаланстерах, мечтая о классовой гармонии, мы не удивимся, что Сен-Симон не был свободен от подобного же недостатка, являющегося характерным для того времени, окутанного еще туманом недостаточно резко выявившего себя капитализма.

Отсюда же и вера Сен-Симона «в добросовестных и одушевленных добрыми намерениями людей», вообще, и в «светских моралистов», этих современных «апостолов—защитников бедных», в частности, призванных, как Мессия, освободить мир от зла, бедствий и эксплоатации человека. Отсюда же и вера во всемогущество человеческой совести и разума,

---

1) „Нов. христ.", 234, 235, 238, 239.
2) Цит. соч., 233.

являющегося единственным оружием нового учения, и отвращение к революционным методам преобразования общества.

Не случайно, конечно, Сен-Симон, продолжая старую традицию платоновско-моровского коммунизма, провозглашал: «Сила морали и всемогущество общественного мнения будут поддерживать и развивать новое христианство и покровительствовать ему, как это было и с первоначальным христианством; и если бы, по несчастью, обращение в новое христианство послужило поводом для актов насилия и несправедливых осуждений, то подверглись бы насилию и осуждениям сами новохристиане. Но ни в каком случае они не применят физической силы к своим противникам, ни в коем случае не выступят в роли судей или палачей»[1]).

Производственные отношения эпохи Сен-Симона не созрели еще настолько, чтобы пролетариат и его диктатура заняли место социальных изобретателей и их фантазий.

«Утопия,—говорит о подобного рода социализме Маркс,— подставляет на место коллективного, общественного производства мозговую деятельность отдельного педанта и, главное, революционную борьбу классов во всей ее необходимости устраняет в своей фантазии маленькими фокусами и большими сентиментальностями»[2]).

К Сен-Симону с неменьшим правом, чем к Фурье, побившему рекорд в деле социального «фокусничества», эти слова могут быть применены, как блестящая характеристика сущности его учения с точки зрения его утопизма.

Дело Сен-Симона продолжали его ученики. Они повели дальнейшую разработку его учения, отличавшегося большим схематизмом и отрывочностью, и во многих отношениях довершили работу своего учителя. Главнейшая же их заслуга заключается в систематизации его идей и утверждении тех принципов, которые не получили окончательного завершения в миропонимании Сен-Симона.

---

1) Цит. соч., 245.

2) К. Маркс, „Борьба классов во Франции",

Сен-Симон еще в большей степени был во власти рационализма; его ученики, и особенно Базар и Ог. Конт, решительно порвали с этим пережитком XVIII века и проложили прямой путь через Луи Блана, Пеккера, Видаля и друг. к Марксу и научному социализму.

В трудах сен-симонистов окончательно восторжествовала идея закономерности, идея исторического детерминизма, вскользь как бы оброненная их великим учителем.

Нисколько, правда, не освобождаясь от сен-симоновского идеализма, сен-симонисты, однако, твердо стояли на почве этого детерминизма; с этой точки зрения они критикуют собственность, как институт неподвижного и неизменного естественного права, предугадывают неизбежность, обусловленную всем ходом исторического развития человеческой культуры, ее изменения и реформирования, как предугадывают и реформирование всего общества на началах ассоциации—ассоциации всех трудящихся.

Мысль Сен-Симона, особенно резко высказанная им, хотя и недостаточно резко, в «Новом христианстве», о необходимости работы во имя самого бедного и самого многочисленного класса общества, в трудах сен-симонистов воплощается в принцип уничтожения эксплоатации человека человеком и такой организации жизни, где каждый работал бы по способностям и получал бы вознаграждение по работе.

Сен-симонисты углубили и заострили и мысль о роли и значении для преобразования общества и его последующего развития государства, необходимость централизованного—государственного управления производством и распределением.

Но на-ряду с этими живительными струями новой жизни сен-симонисты сохранили в своем учении тлетворные пережитки мертвой религии, превращенной ими к тому же в скандальный фарс, зарегистрированный вдобавок в уголовной хронике.

Главнейшее произведение сен-симонистской школы — это «Изложение учения Сен-Симона» [1]), относящееся к 1828—1829 годам и приписываемое, главным образом, Базару,

---

[1]) См. ук. соч., под ред. проф. Волгина.

Все «Изложение» есть сборник лекций, читанных в кругу учеников Сен-Симона и представляющих собой не только изложение взглядов учителя, но и обработку их, толкование и изложение собственных взглядов учеников, нередко и во многом расходящихся со своим наставником.

Мы лишены возможности отдаваться подробному освещению учения сен-симонистов и ограничимся лишь тем, что остановимся на наиболее важных его моментах.

В основе учения сен-симонистов, как оно трактуется в «Изложении учения Сен-Симона», лежит признание неизбежности закономерно совершающегося прогресса человеческого общества в направлении к организации всемирной ассоциации человечества.

Общество в этом своем развитии проходит две стадии—эпохи критическую и органическую.

Первая знаменуется чертами распада, критики, сомнения и отрицания. Рушатся старые, традиционные верования; прекращается общность мысли; наступает состояние разобщенности, взаимного непонимания.

«Общество,—говорят сен-симонисты,—в эту эпоху представляет собой лишь скопление разрозненных и борющихся между собой индивидуумов».

В эту эпоху нет соответствия между потребностями общества и учреждениями, призванными удовлетворять эти потребности. Эта критическая эпоха продолжается, по представлению школы, до настоящих дней. Это видно по состоянию, переживаемому науками, убиваемыми академией; переживаемому промышленностью, где царит губительный принцип «laissez faire, laissez passer», вызывающий «бесчисленные катастрофы, торговые кризисы, пугающие спекулянтов и останавливающие исполнение наилучших проектов»[1]; переживаемому всей жизнью—где девушек продают с молотка, как рабынь, где все основано на эгоизме, этой печати всякой критической эпохи...

Органическая эпоха, наоборот,—эпоха созидания, строительства, возрождения. Она представляет собой зрелище еди-

---

[1]) Там же, 41.

нения между членами все более и более развивающихся ассоциаций.

Проходя эти эпохи своего роста, человечество совершенствуется, освобождаясь от диких, варварских обычаев и привычек, в которых проявляется в конечном итоге эксплоатация человеком человека, и приобретает новые навыки, новую нравственную силу и значение.

«Наиболее общий факт в поступательном движении обществ,—говорил Сен-Симон,—факт, содержащий в себе все другие,—это прогресс нравственной концепции, в силу которой человек чувствует за собой социальное значение. Политические учреждения суть практическое осуществление этой концепции, ее приложение к установлению, поддержанию и прогрессу социальных отношений».

Сен-симонисты показывают в своих лекциях, как совершался прогресс этих отношений, как от рабства через христианство и католичество человечество идет к ассоциации, к уничтожению человеческой эксплоатации.

Одна эпоха падает под ударами другой, более совершенной материально и нравственно: «Божества Олимпа, их жрецы и римский патрициат пали под ударами философов и вольноотпущенников, подобно тому, как наша католическая вера, ее служители и наше феодальное дворянство получили смертельный удар от наших ученых, наших законоведов и буржуа, нашего третьего сословия» [1]).

В идеалистической постановке здесь выражается, однако, мысль о закономерности общественного прогресса, вселяющего уверенность в умы сен-симонистов в неизбежности сокрушения и господствующего ныне порядка вещей.

Сен-симонисты убеждены (см., напр., четвертую лекцию), что «эта постоянная смена видимого величия и упадка, обыкновенно именуемая превратностями судьбы человеческого рода есть в действительности не что иное, как правильный ряд усилий, которые человечество делает для достижения некоей конечной цели» [2]).

---

1) Цит. соч., 17.
2) Там же, 83.

Что же это за «некая цель»? Эта цель,—заявляют они,—«всемирная ассоциация», т.-е. «ассоциация всех людей по всему лицу земли и во всех областях их отношений».

Ассоциация—это состояние товарищества, мира. Здесь нет и следов антагонизма и, тем более, войны. Все это—антагонизм, война, эксплоатация человека человеком—в прошлом. В будущем на смену этой эксплоатации явится эксплоатация товариществом людей природы.

В прошлом эта эксплоатация проникала собой всю историю человечества: сначала в самой грубой и прямой форме—в форме рабства, потом в более мягкой форме—крепостничества, но она не исчезла и теперь, продолжая существовать в отношениях между собственниками и трудящимися, между хозяевами и наемными рабочими.

Одно есть продолжение другого.

«Ныне вся масса работников—сен-симонисты говорят уже: «пролетариев»—эксплоатируется людьми, собственность которых она утилизирует».

Сен-симонисты, правда, не отказываются от утверждения, подобно тому, как это делает и Сен-Симон, что от этой эксплоатации страдают и вожди промышленности.

Но как далеко уходят от своего учителя ученики, когда вслед за тем они выставляют другое утверждение, говоря: «Но зато они (т.-е. вожди промышленников) и в свою очередь участвуют в привилегиях эксплоатации, которая, таким образом, всей своей тяжестью падает на рабочий класс, т.-е. на громадное большинство трудящихся»[1]).

Таким образом, сен-симонисты достаточно четко отграничили привилегированных и собственников, как эксплоататоров, от рабочих, как эксплоатируемых. Это представляет собой громадный шаг вперед, высоко поднимающий учеников над головой учителя.

С этой точки зрения, граничащей с марксистской, скажем кстати, совершенно иначе понимается и резко отрицательное отношение сен-симонистов к революции.

Конечно, здесь сыграло решающую роль их «мирное на-

[1]) Там же, 108.

строение» и их принципиальное отрицание «ужаса крови». Но не только этот ужас заставляет их нападать на революцию. Нет, было нечто, еще более сильно влиявшее на них в этом направлении.

Они рассуждали так: рабочий—потомственный раб. Его эксплоатируют и материально, и умственно, и морально. Он обречен на физическое вырождение и нравственное разложение. Между тем, политики восхваляют режим «равенства», созданный их конституциями[1]).

Во имя этого были пролиты реки крови; совершались революции.

Стоило ли? Как-будто, не стоило, ибо,—говорят сен-симонисты,—«лишь те революции могут быть прочными, законными, лишь те заслуживают сохранения в памяти человечества, которые улучшают участь наиболее многочисленного класса... Теперь может быть лишь одна революция, способная привести в восторг сердца и наполнить их чувством вечной благодарности: это та, которая положит конец, в п о л н е и в о в с е х ф о р м а х, указанной эксплоатации, ставшей нечестивою в самом основании своем»...

«Эта революция неизбежна. А пока она не совершилась, такие выражения, как столь часто повторяемые—«последний предел цивилизации», «наш век просвещения», останутся фразами, удобными «для некоторых привилегированных эгоистов».

Впрочем, несколькими страницами ниже революцию они разъясняют в эволюцию, заявляя о том, что хотя цель учения Сен-Симона «глубоко, коренным образом изменить систему чувств, идей и интересов», оно не предполагает «перевернуть общество вверх дном», оно не желает «совершить переворота, революции: оно явилось с тем, чтобы предсказать и осуществить п р е о б р а з о в а н и е, э в о л ю ц и ю; оно несет миру новое воспитание, окончательное возрождение»[2]).

Вся седьмая лекция проникнута этим «мирным духом», как будто проповедники сами испугались вызываемых ими

---

[1]) Там же, 108—109.

[2]) Там же, 137.

духов возмущения и торопятся локализовать и загасить раздувшееся пламя насилий и беспорядков, «составлявших как бы условие всякого прогресса в прошлом»... В прошлом!.. В настоящем-де этот прогресс может быть совершен только способами и людьми миролюбивыми!

Обращаясь к исследованию эксплоатации, сен-симонисты видят—и совершенно правильно—ее основание в устройстве собственности, которая должна исчезнуть и с своим исчезновением унести в вечность и эксплоатацию.

Благодаря этому «устройству собственности», некоторые люди рождаются с привилегией жить, ничего не делая, т.-е. жить на счет другого [1]).

Пусть не защищают это устройство ссылками на неизменность его, на вечность и божественность права собственности: оно постоянно изменяется и совершенствуется.

Его последнее изменение привело к предоставлению большему числу «работников» «социального веса», одновременно с чем упал социальный вес праздных собственников.

Теперь очередь за последним изменением: нужно установить такой порядок вещей, при котором государство станет наследовать накопленные богатства, образующие фонд производства, т.-е. земельные владения и капиталы [2]).

Единственным правом на собственность будет труд, чего нет ныне. Землевладельцы же и капиталисты являются лишь хранителями этих орудий; им может принадлежать лишь одна функция—распределение этих орудий, но и этой функции капиталисты не выполняют.

Все решается здесь случайностью рождения. С этим должно быть покончено.

Орудия труда должны быть собраны в государственный фонд. Распределяться они должны пропорционально потребностям каждой местности и каждой отрасли промышленности и сообразно индивидуальным способностям. Нужно, наконец, организовать производство так, чтобы никогда не

---

[1]) Там же, 111.
[2]) Там же, 113, 119.

приходилось бояться ни в одной из его отраслей ни нехватки, ни переполнения[1]).

Это же последнее может быть осуществлено лишь тогда, когда на место произвольного усмотрения капиталистов будет поставлена организованная воля государства.

В новом мире все тогда примет другой вид: исчезнет неурядица, происходившая от недостатка общего соглашения и от непланомерного распределения агентов и орудий производства, а вместе с нею исчезнут также несчастье, превратности судьбы, банкротства, от которых в настоящее время не может считать себя застрахованным ни один мирный труженик. Одним словом, промышленность организована, все тесно связано друг с другом, все предусмотрено: разделение труда усовершенствовано, сочетание усилий становится с каждым днем все более мощным»[2]).

Анархия, царящая в мире капиталистических призраков, сменится, таким образом, планомерно организованным хозяйством, рождающим здоровую и прекрасную действительность.

В этом деле создания планомерно построенного хозяйства исключительно важное место сен-симонисты отводят банку или даже целой системе банков.

Все банки будут централизованы в один унитарный банк, который должен господствовать над всеми и направлять всю производственную и распределенческую деятельность.

Наиболее успешное, однако, осуществление этой деятельности станет возможным лишь с того момента, когда к этому «ассоциация трудящихся будет подготовлена воспитанием и санкционирована законодательством»[3]).

Этой системе банков, представляющей собой по существу централизацию хозяйства, должно соответствовать, по мнению сен-симонистов, и централистически организованное государство: в нем будут преобладать или даже господствовать только мирные, трудовые цели и интересы; оно само будет занято лишь решением мирных, хозяйственных проблем; оно

---

1) Там же, 120.
2) Там же, 123.
3) Там же, 132.

превратится из управления людьми в управление вещами.

Эта мысль в устах учеников представляет собой блестящее и глубокое развитие одной из основных идей Сен-Симона, в этом именно пункте оказавшего известное влияние и на творцов научного социализма.

«Изложение учения Сен-Симона» содержит в себе подробную критику различных теорий собственности.

Решительно выступая против защитников собственности, сен-симонисты, однако, не менее решительно отмежевываются и от коммунизма.

В конце 6-й лекции они заявляют, что не имеют ничего общего с «системой, известной под названием общности имущества» и предполагающей равенство положения.

Сен-симонисты, подобно Фурье, стоят на точке зрения «неравенства раздела», на точке зрения «принципа размещения и вознаграждения сообразно способностям и делам».

Они утверждают, что между существующей формой собственности и общностью имущества есть выбор в пользу **третьего** способа распределения орудий труда и вознаграждения.

Этот третий способ—организация собственности на основе не завоевания или рождения, а **способности**.

«Тогда это новое право собственности,—передаваемое, но лишь в том смысле, в каком передается знание,—будет уважаемо и достойно уважения; ибо при нем позор и нищету будут знать только противообщественные привычки и страсти, тогда как уделом труда, преданности и гения будут богатство и слава»...

Сейчас общество больно. Но болезнь эта излечима. Стоит только право собственности поставить в зависимость от способностей.

«Для исцеления,—говорят сен-симонисты,—было бы достаточно установить законом в виде общего правила, что пользование мастерской или орудием промышленности будет после смерти (или ухода на покой) того, кто их употреблял, переходить всегда в руки человека, наиболее способного заменить умершего».

Нужно, таким образом, реформировать наследственное

право. Произведя эту реформу, можно быть уверенным в исцелении человечества от одолевающих его зол...

Вместе с тем необходимо позаботиться и о воспитании, посредством которого «можно было бы освоить общественную совесть с социальной нормой, признаваемой за справедливую и полезную людьми, самыми нравственными и наиболее заинтересованными в прогрессе общественного богатства» [1]).

Воспитание должно сосредоточиваться в трех направлениях: в развитии симпатии,—источника изящных наук, рациональной способности—орудия науки, материальной деятельности—орудия промышленности.

Ибо «грядущее общество будет сотоять из ученых, художников и промышленников».

Воспитанию школа сен-симонистов отводит исключительную роль, признавая за ним наибольшее значение в регулировании общественных отношений.

Ведь, там,—учит школа,—где нет нравственных верований,—а внушить их и есть задача воспитания,—там грубая сила есть единственное средство для поддержания порядка, находящееся в распоряженни власти.

Ведь, деспотизм царствует там и тогда, где и когда обучение общественным чувствам сводится к репрессивному воздействию, и где палач является единственным профессором морали, патентованным властью... [2]).

В новом обществе ничего подобного не будет. Это общество, отражающее собой победоносность органической эпохи, будет отличаться высокой нравственностью, поднимающейся до истинной религии, находящей себе опору в науке.

Это—любимая идея сен-симонистов. Синтез или, как говорит школа, естественное сродство между наукой и религией, слияние научного и религиозного вдохновений, объединение веры и знания в лоне всечеловеческой церкви, этой радостной ассоциации будущего,—вот идеал, который завещан ученикам великим учителем, «гениальным человеком, который уже явился» [3]).

---

1) Там же, 167.

2) Там же, 219.

3) Там же, 246.

Таково в общих чертах учение Сен-Симона в изложении его последователей, сохранивших весь его идеализм, оставшихся верными основным его принципам, но вместе с тем развивших ряд новых мыслей, вынесших их творцов далеко вперед и приведших их в преддверие научного коммунизма.

Сен-симонизм не мог, впрочем, увлечь за собой пролетариат, искавший опоры своему революционному настроению, может-быть, в более «грубых» учениях, как, напр., учение Бабефа до Сен-Симона или учение Вейтлинга после него, но зато и в более действенных.

Сен-симонизм отличался, наоборот, отсутствием действенности; в нем было зато достаточно морали, пафоса, красивых слов и безукоризненных жестов, чтобы остаться пролетариату чуждым и далеким.

Сен-симонизм увлекал восторженных великосветских юношей, художников, артистов,—им он, ведь, пророчествовал «грядущее общество».

В барских покоях и аристократических салонах вербовал он своих последователей; лучшие из них становились искренними его учениками, худшие принимали его, как моду и увлечение...

Какое влияние оказал в свое время сен-симонизм на интеллигенцию и просвещенное дворянство, можно судить по тому, что он оказался в 20-х—40-х годах прошлого столетия властителем дум передовых людей и русского общества.

«Новый мир толкался в дверь; наши души, наши сердца растворялись ему. Сен-симонизм лег в основу наших убеждений и неизменно остался в существенном»,—писал о сен-симонизме Герцен, вспоминая свои студенческие годы [1]).

«Из Франции Сен-Симона, Кабе, Фурье, Луи Блана и в особенности Ж. Занд,—писал о 40-х годах Щедрин-Салтыков,—лилась в нас вера в человечество; оттуда воссияла нам уверенность, что золотой век не позади, а впереди нас» [2]).

Еще в большей, конечно, степени влияние сен-симонистских идей сказывалось во Франции, в особенности в 30-х

---

1) См. „Былое и думы", II, 120.

2) Сакулин, „Рус. литература и социализм",

годах, когда революция опрокинула трон Бурбонов и зажгла страну огнем общественного энтузиазма.

Но, не имея опоры в рабочих массах и вербуя своих учеников по преимуществу в интеллигентских кругах, сен-симонизм вскоре должен был пережить период упадка и уступить место новым и более крепким жизненным учениям.

Но прежде, чем перейти к следующему этапу в развитии социализма, необходимо остановиться на третьем великом утописте—Роберте Оуэне.

3. Р. Оуэн.

(1771—1858).

Развитие Англии, с которой связаны имя и деятельность этого замечательного человека, шло более медленным темпом, чем это было во Франции, потрясенной революционными бурями. Однако, и здесь происходила величайшая революция—революция промышленная и техническая, ознаменованная утверждением крупно-капиталистического производства, окончательно убившего господствовавшую до того домашнюю промышленность.

За время с конца XVII столетия и до конца XIX Англия проделала гигантский путь своего развития, превратившись уже к середине XVIII века в мировую державу, твердо опиравшуюся на Канаду, с одной стороны, и на Индию—с другой. Торговые войны Кромвеля, уничтожение соперничества Голландии, последующее развитие внешней торговли, захват колоний и учреждение крупнейших торговых компаний, как щупальцев будущего империалистического чудовища, распростершихся по всему миру, успехи текстильной и горной промышленности, небывалый рост городов и населения, с 1760 г. по 1818 г. увеличившегося с 8 милл. до 12 милл. человек,—вот этапы развития британского могущества, опиравшегося на новейшие технические достижения.

С 1801 г. по 1831 г. число жителей Англии увеличилось на 50 процентов, а в городах (Ливерпуль, Манчестер, Глазго)—на 150—160 процент. Одновременно бешеным темпом шло непрекращавшееся огораживание (enclosures, размеже-

вание), так решительно менявшее физиономию английской деревни: с 1710 г. по 1760 г. было огорожено 127 тыс. дес., с 1760 г. по 1843 г. было огорожено уже 2.400 тыс. дес. Параллельно шел процесс «очистки имений»—отобрания в пользу крупных собственников земель фермеров.

В результате $^4/_5$ всей земли Соединенного королевства очутились в руках 7.000 лендлордов. Половина земель всей Англии принадлежала 150 лицам, половина земель Шотландии—75, половина земель Ирландии—35. Вот почему так своеобразен весь экономический строй Англии с ее лендлордами и фермерами-капиталистами.

Конец XVIII века в Англии был ознаменован рядом технических изобретений: в 1764 г. была изобретена Уаттом паровая машина; в 1768 г. цырюльник Аркрайт изобрел прядильную машину, работавшую «ватерную пряжу»; в 1770 году Гаргревс изобрел прялку «Дженни», на которой можно было прясть сразу несколько нитей; в 1785 г. деревенский священник Картрайт изобрел механический ткацкий станок; в 1789 г. Кромптон изобрел машину «мюл» (mull), на которой один рабочий мог управлять 12 тыс. веретен. С 1809 г. начинаются изобретения кружевных машин (Линдлин, Гискот), в 1810 г. француз Жирар изобрел прялку для переработки льна[1]).

Одновременно расцветали железоделательная, машиностроительная, горная промышленность,—промышленность вообще с 1760 г. переживала «исполинский подъем» (Энгельс).

В 1780 г. открыто пудлингование, в 1790 г. Гентсман открыл новый способ литья стали.

В сельскохозяйственной области Деви стал применять химию.

Пути сообщения расширяются, роются новые каналы (герцога Броджвортса, Каледонский и др.); шоссейные дороги вытесняются новыми средствами сообщения: в 1830 г. открывается первая железная дорога Ливерпуль—Манчестер.

Введение машин не могло не отразиться тягчайшим обра-

---

1) См. Гибинс, „Промышл. история Англии"; Тойнби, „Промышлен. переворот в Англии".

зом на положении рабочего класса, и до того, впрочем, влачившего не поддающуюся описанию горестную судьбу.

Эксплоатация детей и женщин достигла исключительной жестокости: уже в 1788 г. детей-трубочистов в 4-летнем возрасте заставляли пролезать через дымогарные трубы, поджигая им пятки; детей отдавали на прокат, наконец, прямо продавали детей [1].

Заработная плата была низка и давала лишь голодное существование: немудрено поэтому, что уже в 1721 г., 1756 г., 1757 г. в Лондоне и провинции замечается среди рабочих домашней и мануфактурной промышленности брожение, с появлением машин принимающее еще более энергичный и часто бурный характер.

Особенно тяжелое состояние переживал пролетариат текстильной промышленности.

Крупная промышленность рождалась в муках нищеты, разорения и невероятных бедствий тысяч и тысяч работников...

«Англии принадлежит печальная слава,—говорит Гельд,—не только создания крупной промышленности, но и развития указанного выше зла до степени известного совершенства» [2].

Интересно отметить бесстыдство буржуазии, пытавшейся делать хорошую мину в плохой игре: ее ученые, врачи, адвокаты и проч., пробуют в то же время уверять, что рабочим живется не только не хуже, но даже лучше прежнего.

Гельд в цитированном уже сочинении приводит заявление д-ра Юра, того самого Юра, которого Энгельс называет самым жестоким врагом рабочих союзов [3]), утверждавшего, что жизнь фабричных детей теперь наиболее здоровая, какую можно только вообразить...

Маркс в «Капитале» (см. главу «Рабочий день», т. I) представил множество фактов, свидетельствующих о беспредэльной в этот период времени эксплоатации рабочего класса,

---

[1]) Гельд, „Развитие крупн. промышл. в Англии".

[2]) Там же, 229.

[3]) Энгельс, „Положение рабочего класса в Англии".

зарегистрированной в отчетах фабричных инспекторов. Эта эксплоатация своей жестокостью,—говорит Маркс, пользуясь выражением одного буржуазного экономиста (John Wade),— не была превзойдена даже жестокостью испанцев по отношению к краснокожим Америки.

Можно безошибочно применить к любой отрасли английской промышленности следующую замечательную характеристику положения рабочего класса, данную Марксом в «Капитале»: «При своем безмерном и слепом стремлении к наживе, при своей волчьей жадности к прибавочному труду, капитал бешено перескакивает не только через моральные, но и через чисто-физические максимальные границы рабочего дня. Он захватывает время, необходимое для роста, развития и здорового поддержания тела. Он похищает время, необходимое для пользования свежим воздухом и солнечным светом. Он урезывает время еды и присоединяет его, где только возможно, к самому процессу производства: пища дается рабочему, как простому орудию производства, так же, как уголь—паровому котлу, жир или масло—машине. Он низводит время здорового сна, необходимого для накопления, возобновления и освежения жизненной силы, только до стольких часов оцепенения, без которых абсолютно истощенный организм не мог бы опять действовать... Капитал не заботится о продолжительности жизни рабочей силы. Его интересует только maximum рабочей силы, могущей быть пущенной в ход в один рабочий день, и он достигает этой цели сокращением жизни рабочей силы, как хищный сельский хозяин достигает увеличения доходности своей земли истощением плодородия почвы»... [1]).

В этих словах заключается характеристика целой программы капитализма вообще и английского капитализма рассматриваемой эпохи в частности.

В знаменитой книге Энгельса: «Положение рабочего класса в Англии» можно найти красноречивые свидетельства о распространившейся по всей Англии эгоистической черствости, ужасающей нищете и бесчеловечных «социальных убийствах» рабочих буржуазией.

---

[1]) „Капитал“, I, 203, изд. Поповой, 1899 г.

«Скверные кварталы», в роде лондонского «вороньего гнезда», представляют собой настоящие клоаки. «Скверные дома», являющиеся жилищами рабочих,—это, действительно, самые скверные дома в самой скверной части города. В квартирах нет никакой мебели; люди спят в лучшем случае на мешках с соломой, чаще же всего на кучах грязного рванья и лохмотьев.

Даже консервативная газета «Таймс» (в 1843 г.) не могла не пролить крокодиловой слезы по поводу бедственного положения пролетариев, взывая к общественной благотворительности.

«Действительно, это страшное положение. Величайшие удовольствия, какие только могут доставить физическое здоровье, умственное развитие и невинные чувственные развлечения,—в близком соседстве с самой крайней нищетой. Там, наверху, богачи смеются в своих блестящих салонах, смеются бесчеловечно, не подумав о сокрытых от них язвах нужды. Там веселье бессознательно, но жестоко издевается над стонущим внизу страданием... Но пусть все люди подумают, что во всякую зимнюю ночь в самой блестящей части богатейшего в мире города можно найти молодых женщин, но уже состаревшихся в нужде и пороках, отверженных обществом, влачащих свой век в голоде, нужде и болезни».

«Рабочий класс больших городов,—говорит Энгельс, делая общий вывод из описанных им фактов,—представляет целую лестницу различных жизненных уровней: в лучшем случае—временная сносная жизнь... в худшем—горькая нужда, доходящая до отсутствия крова и до голодной смерти... Середина лежит ближе к худшему случаю»[1]).

«Всюду, куда ни заглянешь, видишь нужду и болезни, временные или хронические, деморализацию, вызываемую условиями жизни, всюду медленное, но верное подрывание и, в конце-концов, гибель человеческих существ, духовная и физическая»[2]).

---

1) Энгельс, „Положение раб. класса в Англии", 43—44, 78.
2) Там же, 173.

Таковы завоевания капитализма, развертывавшиеся перед глазами Р. Оуэна отвратительной картиной человекоубийства.

Рабочий класс, слабый и плохо организованный, не мог не броситься в борьбу против этого чудовищного порядка вещей: начало XIX века окрашено, как и конец XVIII века, рабочей кровью,—в 1816 г. разразился мятеж в Кенте, в 1819 г. происходит «манчестерское избиение», когда стрелявшая по рабочей толпе полиция убивает нескольких рабочих.

Энергично развивающийся (с 1835 г.) чартизм к 1838 году принимает «особый социальный характер», т.-е. становится в значительной степени пролетарско-революционным движением. Недаром же один из чартистских деятелей Стивенс заявил в это время, что «чартизм—не политическое движение, главная цель которого—право голоса. Чартизм—это вопрос ножа и вилки: хартия означает хорошее жилище, хорошую пищу и питье, короткие часы работы» [1]).

Однако, в начале XIX в. размах рабочего движения был еще незначителен, не говоря уже о чартизме, достигшем своего наивысшего напряжения лишь в 40-х годах этого столетия.

В это время английский пролетариат, подобно своим континентальным братьям, продолжал в большей мере оставаться просто «беднейшим классом», наиболее обиженным и страдающим, способным лишь быть предметом заботы любвеобильных сердец, к которым и обращался с своей пламенной проповедью благороднейший из людей, каких только знает человеческая история.

Р. Оуэн (род. в 1771 г., ум. в 1858 г.) был сыном бедных родителей и, может-быть, поэтому-то так горячо и близко чувствовал страдания бедняков.

Семилетним ребенком он уже помогал в школе своему учителю, а в 10 лет с двадцатью копейками в кармане оставил дом и отправился «за счастьем» в Лондон.

Отсюда Оуэн попадает в «купеческие мальчики» в Стамфорд, где, между прочим, у него и возникла впервые

---

1) Энгельс, цитир. соч.

идея о зависимости человеческого характера от окружающих человека условий, мысль о том, что «человек—всецело дитя природы и общества»[1]).

В 19 лет Оуэн уже управляет одной из лучших и больших фабрик Англии, а 20-летним юношей он считался уже первым в мире прядильщиком тонких ниток.

В 1794 г. Оуэн разошелся с Дринкватером, у которого служил на манчестерской хлопчато-бумажной прядильне; спустя же некоторое время женился на дочери крупного фабриканта Дэля и в 1800 г. купил у своего тестя нью-ленаркскую фабрику, сделавшуюся впоследствии такой же знаменитой, как и имя ее 29-летнего владельца.

Достойно быть отмеченным, что, руководя нью-ленаркской фабрикой, Р. Оуэн никогда не был только фабрикантом: он прежде всего был филантропом, мечтавшим о новой социальной теории, на почве которой возродилось бы человечество.

С другой стороны, и его знаменитая книга «Об образовании характера» явилась результатом практического опыта, полученного им из непосредственной деятельности, послужившей проверкой его теории.

Нью-ленаркский период жизни и деятельности Р. Оуэна представляет собой поэтому исключительный интерес, рисуя наиболее яркими красками образ великого человека.

В основание всей этой деятельности Р. Оуэн положил свой главный принцип: «характер человека есть продукт, для которого сам он служит лишь сырым материалом».

Человек зависит не от себя, а от условий, в которых он живет. Общественная организация, строй общественной жизни—вот что является колыбелью человеческой личности, пестуном его характера.

Принцип этот, с таким успехом примененный Оуэном сначала в ограниченных пределах его фабричного мира, был провозглашен потом им евангелием новой веры, призванной построить новый нравственный мир будущего.

А успех был действительно исключительный. Множество

---

[1]) Доллеанс, „Р. Оуэн", 7.

людей—ученых, филантропов, государственных деятелей— спешили побывать в Нью-Ленарке, чтобы подивиться чудесному превращению массы бродяг, развращенных нищетой и пороками капитализма, в дисциплинированную и нравственно сильную армию тружеников.

Между тем, это чудо свершилось.

«В продолжение первых восьми лет,—говорит Оуэн в своей «Автобиографии»,—я посвящал себя всецело делу перевоспитания населения, улучшая деревенский быт и строй производства. С утра до ночи мое время и мой ум были исключительно заняты изобретением и выполнением различных способов улучшения условий жизни населения»...

В результате этих настойчивых трудов фабрика достигла удивительного процветания: ценность предприятия увеличилась во много раз, прибыль колоссально возросла, а положение рабочих изменилось к лучшему до неузнаваемости.

Воровство, бесчинства, пьяный разгул прекратились. Жилища, питание, самый быт рабочих преобразился в высшей степени.

Впечатление, производимое рабочими Нью-Ленарка на посетителей этого чудесного места, не поддается никакому описанию,—так много света и разума явилось в этой жизни, до того окутанной смрадом кабака и притона.

Тяжелой борьбы стоило это Оуэну,—борьбы не только с объективными препятствиями, но и с субъективными настроениями его компаньонов, недовольных этой «социалистической» деятельностью своего директора.

Дважды он менял своих компаньонов, стремившихся лишь к прибыли и не понимавших побуждений Оуэна. Раз фабрика была даже пущена на торги,—нужно было разделаться с совладельцами, и рабочее население Нью-Ленарка со страхом ожидало исхода торгов.

«С того самого дня, как появилась публикация,—рассказывает об этом старый школьный учитель Нью-Ленарка,—для обитателей Нью-Ленарка настало время тревожной неизвестности и беспокойства за будущее. Когда она досталась Оуэну, он послал верхового сообщить о результате женам

рабочих. Не было никакой возможности сдержать радость рабочих, и директоры отделений видели это и приняли в ней горячее участие. Население единодушно решило проявить воодушевлявшие его чувства публичным празднеством; группы музыкантов шествовали по улицам поселка, окна домов были иллюминованы, как-будто это был день великого национального торжества. На другой день утром рабочие с сотнями лиц, прибывших из города и окрестностей, двинулись навстречу Оуэну и его новым товарищам. Встретив его в трех милях от Нью-Ленарка по глазговской дороге, они выпрягли лошадей из коляски, и, с музыкой во главе, среди восторженных криков торжественно привезли своего благодетеля в Броксфильд»[1]).

Однако, спустя несколько лет Р. Оуэн должен был покинуть фабрику, отправившись в Америку (1824 г.), где он рассчитывал организовать коммунистическую общину.

В штате Индиана уже существовала подобного рода община, жившая под руководством Раппа («рапписты») и отличавшаяся рядом достоинств.

Ее-то и решил приобрести Р. Оуэн и здесь, в этой «Новой Гармонии», как он ее назвал, осуществить в полной мере свои преобразовательные идеи.

К Р. Оуэну примкнула в этом деле большая группа филантропов и педагогов, но,—как это, к сожалению, часто бывает,—и еще большая масса всякого рода фантазеров, чудаков и просто лентяев.

«Новая Гармония» просуществовала с 1825 г. по 1827 г., когда внутренний разлад на почве вновь воскресших среди части коммунаров буржуазных устремлений разорвал ее на две общины.

1828 г. прошел еще для Оуэна в борьбе за сохранение своей общины, но уже в конце 1828 г. он уезжает в Мексику в надежде на возможность там продолжать свое дело, а в 1829 г. порывается окончательно всякая связь его с «Новой Гармонией».

Следующий этап в жизни Р. Оуэна связывается с дру-

---

1) Доллеанс, ц. с. 38, и сл.

гой, не менее оригинальной попыткой организации обменного банка, или, как он его называл, «Банка обмена труда».

Ко времени зарождения у Оуэна этой мысли Англия уже знала довольно широко распространенные кооперативные общества, которых к 1831—1832 годам насчитывалось до 500. Однако, они не были между собой связаны и работали под обычным давлением рынка и в условиях, какие он им диктовал. Нечего и говорить, что эти условия вреднейшим образом отзывались на работе кооперативных обществ, страдавших под ударами конкуренции и рыночного обмена.

Отсюда и являлась идея об организации всеобщего союза, члены которого могли бы вступать в непосредственные меновые отношения друг с другом.

Обменный банк, в свою очередь, должен был устранить посредников, сблизив производителей и освободив их от непроизводительных расходов.

В своей газете «Кризис» Р. Оуэн подробно излагал эти свои идеи, доказывая необходимость и полную возможность уничтожения металлических денег, замененных «трудовыми билетами», дающими каждому труженику право на приобретение имеющихся в банковском магазине предметов.

«Вместо того, чтобы ждать, как это происходит теперь, пока найдется занятие ради куска хлеба, каждому останется только сесть за работу, сдать свой продукт и непосредственно получить взамен необходимые предметы. Таким образом откроется новый обширнейший рынок, который даст возможность занять всех безработных и создаст миллионы потребителей в лице тех, кто раньше были только производителями»[1]).

В основание расчетов по «трудовым билетам» Оуэн клал предположение, что 1 час работы стоит 6 пенсов. По этому расчету принимался в магазин банка любой предмет. Нечего и говорить, что оуэновская затея, несмотря на первоначальный успех банковых операций,—а этот успех был несомненен,—была обречена на полное крушение.

Ведь, масштаб оценки (1 час труда=6 пенсам) был вы-

---

1) См. ц. с. Доллеанса.

бран совершенно произвольно; самое регулирование хозяйственных отношений, поскольку оно вообще имело здесь место, распространялось на очень ограниченную сферу, не затрогивая производственных отношений,—но, ведь, здесь-то, в их организации, и лежит корень зла.

Маркс в «Капитале» (гл. III—«Деньги или обращение товаров») объяснил, почему эти «трудовые билеты» не могут заменить денег, сведя вопрос к сущности товарного производства. Как мы сказали выше, этой-то сущности Оуэн, однако, и не коснулся. Наоборот, он предполагал непосредственно обобществленный труд и, следовательно, такую форму производства, которая прямо противоположна товарному производству.

Поэтому-то, употребляя выражение Маркса, можно сказать, что «трудовые деньги» Оуэна столь же мало деньги, как театральный билет.

При этих условиях смехотворность оуэновской «реформы» становится очевидной сама по себе... Более подробную оценку теории «трудовых денег» от Грея до Прудона Маркс дал в «Критике полит. экономии», к которой мы и отсылаем интересующихся этим специальным вопросом.

Банк губило еще и то обстоятельство, что он принимал всевозможные предметы, не считаясь с их рыночной ценностью, и наполнялся, таким образом, никому не нужными вещами, теряя и выбрасывая из себя все ценное, тщательно подбираемое и вытягиваемое из банка дельцами.

Банк, в конце-концов, крахнул (1833 г.).

Интересы рабочего класса, проникавшие глубоко в душу Оуэна, не позволяли ему успокоиться. Потерпев поражение в одном месте, он быстро спешит в другое и здесь вновь горячо бросается в борьбу за освобождение трудящихся.

Неудача с Нью-Ленарком не сломила его веры в будущее. Не сломила этой веры и неудача с «Новой Гармонией», как не смог этого сделать и крах его банка.

И вот в том же 1833 г. мы видим Р. Оуэна на громадном конгрессе рабочих строительного дела в Манчестере, а вслед за тем он опубликовывает новую программу организации рабочего класса, где провозглашает стремление про-

летариата к переустройству общества «на началах, которые обеспечат каждому продукт его труда».

«Я нарочно посетил,—писал здесь Р. Оуэн,—несколько местностей, наиболее населенных в стране, где царит сильное движение... движение высоконравственное, руководимое трезвыми, работящими и интеллигентными людьми, которые, возмущаясь несправедливой организацией современного общества, решили отстаивать справедливые и прирожденные права тех, кому общество обязано всем своим благосостоянием и своими радостями... Я хочу дать,—добавил неисправимый оптимист,—краткий очерк перемен, которые уже близки и которые придут в общество неожиданно, яко тать в нощи»[1]).

Здесь Р. Оуэн уже решительно становится на почву социализма, к которому он видит дорогу, однако, через великий национальный союз рабочих, а несколько позже—через «английскую и иностранную ассоциацию промышленности, человечности и знания».

И здесь, таким образом, несмотря на то, что десятки тысяч рабочих радостно откликались на призывы Оуэна, он не воспринял идеи классовой борьбы, как движущей силы общественного развития, но остался на старой утопической почве примирения «промышленности, человечности и знания», примирения интересов труда и капитала, рабочих и хозяев... Последние 25 лет своей жизни Р. Оуэн посвятил проповеди нового нравственного мира, долженствующего обновить человечество.

Этой проповеди посвящены все его речи, брошюры, книги, среди которых «Книга нового нравственного мира» («A book of a new moral world») представляет исключительный интерес.

Говоря о деятельности этого замечательного человека, нельзя не упомянуть о его энергичной борьбе за законодательное сокращение рабочего дня. Р. Оуэн был первым, кто начал эту борьбу, сопровождая ее практическим применением сокращенного рабочего дня на своих предприятиях;

---

[1]) См. цит. соч. Доллеанса.

благодаря его влиянию родился на свет божий, хотя и с родимыми пятнами капиталистического изуверства на лице, закон 1819 г.; наконец, он был горячим участником борьбы за 10-часовой рабочий день, нашедший свое выражение в законе 1847 г.

В 1858 г. Р. Оуэн скончался, вписав всей жизнью своей свое имя в книгу бессмертия...

В мировоззрении Р. Оуэна характернейшей чертой является его материалистический взгляд на природу человека.

Человека,—говорит Р. Оуэн,—нельзя рассматривать изолированно от окружающего его общества.

«Привыкли думать,—читаем мы в его «Образовании характера»,—что человек образует свой характер сам, независимо от окружающей его обстановки. Это—ошибочный принцип. Характер человека всегда, без всяких исключений прививается извне». Благодаря такому влиянию среды человек, по мнению Р. Оуэна, верит тому, что внушается ему окружающими его обстоятельствами.

Нет никакой свободной воли; по первоначальной организации человека все развивающиеся в нем чувства и убеждения независимы от воли человека. Добро и зло лежат не в человеке, а в обществе, не в характерах людей, а в характере учреждений.

Вот почему в основе всех преобразовательных стремлений должна лежать решимость изменить самую *систему общественных отношений*.

И, действительно, нынешний мир—это мир безумия и нелепостей. В нем люди, делающие самую ценную и необходимую для общества работу, не люди, а простые машины. От настоящих машин эти «живые машины» отличаются лишь тем, что на них никто не обращает внимания, не бережет и не ценит их.

В своем адресе директорам фабрик Р. Оуэн с горечью восклицает: «Изучите хорошенько эти живые машины, познакомьтесь с их любопытным механизмом и самообновляющимися силами, приложите надлежащий главный двигатель к различным движениям, и вы сознаете их действительную ценность».

Мало, впрочем, веря в идеалистические побуждения господ директоров и фабрикантов, Оуэн, как человек практической складки, напоминает им об их собственной выгоде.

«С тех пор, как на британских фабриках были введены повсеместно машины, на человека стали смотреть как на машину второстепенную и низшую. Стали обращать гораздо большее внимание на усовершенствование дерева, металла и сырых продуктов, чем на человеческие тело и душу... Неужели вы, даже из простого практического расчета, оставите без внимания ту выгоду, которую могла бы доставить хотя бы часть вашего капитала, приложенного к улучшению живых машин?»

Однако, так близко подходя к материалистическому пониманию жизни, строящейся на оголеннных классовых интересах, Р. Оуэн все еще был далек от классовой точки зрения, продолжая стоять на почве просветительной философии XVIII в. Подобно своим предшественникам социалистам (Мелье, Морелли), Р. Оуэн самые общественные отношения, в конце-концов, склонен был рассматривать как результат умственного и нравственного развития человечества.

Главный источник зла он видит в невежестве, главное средство борьбы со злом—в просвещении.

Выше мы указывали уже, что бедствия, сокрушающие общество, Оуэн объяснил происходящими «единственно от незнания».

Главное,—говорил он в другом месте,—устранить невежество. Нужно не нападать на ложь, а лишь объяснить истину.

«Когда истинное знание или истина станут очевидными, тогда каждый необходимо будет стараться содействовать счастью других»,—писал он в «Образовании характера».

«Причина всех зол—невежество, эта гидра человеческого бедствия, этот палач великого рационального принципа, это чудовище» (127).

«Весь вопрос состоит в том, чтобы обличить это невежество и указать средство к его уничтожению»...

Таким образом, истина, разум—вот основные движущие силы человеческого прогресса.

Но истина постигается не простым и внезапным способом открытия, но разум открывает свою сокровищницу не сам по себе. Долгая, упорная и методическая работа над человеком и его характером с первых дней его жизни, от самой колыбели,—вот путь исправления общества.

Воспитание, как система действий и учреждений, освещенных светом разума и служащих делу истины,—вот могучее средство в руках преобразователя.

«Люди в настоящее время воспитываются нерациональным способом, отчего и происходят несообразности и бедствия в мире».

Наоборот, только то государство будет счастливо, где правильно поставлено дело воспитания.

«Всякое государство,—утверждает Р. Оуэн,—желающее сделаться благоустроенным, должно обратить внимание на образование характеров, и только то государство будет наилучше управляться, которое обладает лучшей системой воспитания».

Вот почему Р. Оуэн объявляет должность педагога «самой почетной в государстве».

На-ряду с воспитанием исключительное значение в деле общественного преобразования Р. Оуэн придавал, так-сказать, опытно-показательным колониям, которые могли бы увлечь своим примером все человечество.

Ему рисовался план организации земледельческих ассоциаций, весьма сильно напоминающих собой фурьеристские фаланстеры, с точным количеством участников и таким же детальным, как и у Фурье, описанием устройства этих общин.

Эти общины должны носить чисто-земледельческий характер и лишь в качестве вспомогательных учреждений могли иметь заводы и др. промышленные предприятия.

Эти общины должны возникнуть как в силу общественной инициативы тех классов, к которым Оуэн обращал свои взоры, так и в порядке государственного вмешатель-

ства, на которое впоследствии он стал возлагать такие большие надежды.

Сельская ассоциация, по мнению Оуэна, послужит великой школой общественного воспитания, источником богатого духовного расцвета работников, освобождающихся от эгоизма и всех многочисленных пороков современного общества.

«Действительно,—говорил Оуэн в докладах графству Ленарк,—несметны те новые богатства, какие, при наличности предполагаемых реформ, будет производить человек, умеренно работая. Личность приобретет силу исполина в сравнении с той силой, какою обладает современный рабочий класс и всякий другой. Не видно будет этих живых машин, способных только ходить за плугом, переворачивать дерн или исполнять несколько пустых мелочей незначительного производства или несколько предметов, относительно которых можно только пожелать, чтобы общество обходилось без них. Вместо болезненного точильщика булавок, сверлильщика игольного ушка или деревенского рабочего, бессмысленно и без проблеска сознания обводящего тупым взором окружающую его землю, народится рабочий класс, полный деятельности и полезных сведений, одаренный навыками, знаниями, нравственностью и чувствами, благодаря которым самый последний из тружеников будет неизмеримо выше лучшего представителя любого класса в любом обществе из числа современных и прошедших».

В этом отрывке чрезвычайно ярко выразилось глубокое отвращение Р. Оуэна к машинному капиталистическому производству, сделавшему в его время колоссальные успехи, но и принесшему колоссальное нравственное опустошение и физическую гибель пролетариату.

Как защититься от этого отвратительного бича трудящихся? Где найти спасение от неминуемого разложения и уничтожения? Собственные силы рабочего класса еще так ничтожны, привилегированные еще так глухи к призывам разума!...

И вот, в мятущейся душе проповедника рождаются надежды задержать сокрушительный поток машинных успехов, остановить ширящееся движение машины, уйти прочь

от нее, вернуться к до-машинному, чистому земледельческому труду там, где исповедуются неоскверненные законы природы.

Недаром же и неслучайно Р. Оуэн приходит к мысли о замене даже в сельском хозяйстве плуга заступом, чтобы большему числу людей предоставить занятие и заработок!..

«Система обработки заступом,—говорил он,—представляется средством облегчить нищету бедных классов»...

Так идет великий мечтатель по грани реакционных замыслов, зовя назад, почти к первобытной культуре, отказываясь от завоеваний новейшей техники, пропагандируя образование карликовых, самоудовлетворяющихся коммун.

В этих сельских коммунах, однако, должно было процветать полное равенство: работа здесь распределяется сообразно способностям каждого и пользе всех, материальные блага—поровну.

Мы видели выше, что все эти мечты Оуэна быстро рассыпались впрах.

«Новая Гармония» просуществовала очень недолго, раскололась на три части и очень быстро потеряла свой коммунистический облик.

Такова же была судьба и других общин, образованных Оуэном: Еллоу Спрингз, Нашоба и пр.

Главная причина неудачи—оторванность опыта от живого и творческого рабочего класса. В эти общины шли разношерстные люди, нередко интеллигентные мечтатели, фантазеры, поэты.

Людей труда и борьбы было мало. Но и они, оторванные от своего класса, поставленные вне общих с ним условий борьбы за свое будущее, были обречены на вырождение и неудачи.

Именно этим и можно объяснить тот факт, что оуэновские коммуны, даже при наличности значительного числа преданных идее своего вождя и учителя людей, при личном его участии и участии его четырех сыновей, терпели крах и разрушались.

Интересно отметить, что в этих общинах Р. Оуэна, как и ряда его последователей (напр., в общине Кендал) упорно

и настойчиво поддерживался лучшей частью общинников дух коммунизма, который не был сокрушен даже неудачами. Так, Джон Ханнон, руководитель общины Кендал, распавшейся под напором неблагоприятных обстоятельств, писал: «Мы были вынуждены бросить все и разойтись, потеряв всю уплаченную нами сумму... Но зато мы тесно сблизились друг с другом, и неудача ни на одну минуту не поколебала моей веры в коммунизм» [1]).

Нужно, однако, иметь в виду, что еще в своих опытах с фабричным населением Нью-Ленарка Р. Оуэн мог убедиться в том благотворном значении, какое может принадлежать машине в правильно организованном обществе.

Развернувшаяся впоследствии при горячем участии Р. Оуэна борьба за фабричное законодательство, увенчанная такой победой, как 10-часовой билль; наконец, фабричные предприятия «Новой Гармонии»,—все это удержало Оуэна от обобщения тех выводов о преимуществах «заступа» перед «плугом», о которых мы говорили выше; Р. Оуэн в могущественных силах фабричной системы уже видел великий залог будущего торжества человечества.

И как поэтому прав был Маркс, когда, характеризуя Оуэна, как отца кооперативных фабрик и потребительских обществ, говорил о нем: «Он отнюдь не разделял иллюзий своих подражателей насчет значения этих изолированных преобразовательных попыток. Он не только практически исходил из фабричной системы в своих опытах, но и теоретически провозглашал ее исходной точкой социальной революции»... («Капитал», I т., стр. 417, прим. 322).

А Энгельс в «Анти-Дюринге» говорит об Оуэне, как о «самом решительном коммунисте».

«Оуэн,—читаем мы здесь,—не только проповедовал «решительный коммунизм», но он также практиковал его в течение 5 лет (в конце 30-х и начале 40-х годов) в колонии Гармони-Голь, в Гемпшире, в которой коммунизм не оставлял желать ничего в смысле радикализма».

В смысле характеристики коммунистических взглядов

---

1) Хилкуит, Ист. соц. в Соед. Шт. Ам., 49.

Р. Оуэна едва ли можно найти более выразительное свидетельство, чем следующее место из речи, произнесенной Оуэном в «Новой Гармонии» (1826 г.): «Я заявляю вам и всему миру, что вплоть до наших дней во всех частях света человек был рабом трех зол, самых чудовищных, какие только могли быть выдуманы для духовного и физического порабощения всей его расы. Троица, о которой я говорю, это — частная или индивидуальная собственность, абсурдные и иррациональные религиозные системы и брак, основанный на этой частной собственности и некоторых из этих иррациональных систем»[1]).

Наиболее полно социально-этические взгляды Р. Оуэна выразились в его замечательном произведении: «Книга нового нравственного мира»[2]).

Полное его название в высшей степени соответствует самой сущности мировоззрения Оуэна,—вот оно: «Книга нового нравственного мира, содержащая рациональную систему общества, основанного на очевидных фактах, развитии конституции и законов человеческой природы и общества».

Все ее семь частей последовательно и излагают эту рациональную систему, законы человеческой природы и законы человеческого общества.

Проникнутая исключительной верой в правоту своих взглядов, эта «Книга» представляет собой горячую проповедь нового учения, суммирующего весь богатый жизненный опыт великого реформатора.

Содержа в себе уже ранее высказанные взгляды на человека и на образование его характера, складывающегося, как это мы раньше видели, по мнению Оуэна, независимо от самого человека, «Новый нравственный мир» во 2-й и 5-й частях подробно излагает учение о п р о и з в о д с т в е и р а с п р е д е л е н и и, являющихся, по утверждению Оуэна, важнейшими элементами природы человеческого общества. Предварительно, однако, следует подчеркнуть то непримиримое отношение Р. Оуэна к частной собственности, которое он

---

1) Х и л к у и т, цит. соч., 44.

2) Пользуюсь изд. 1883 г., находящимся в институте Маркса и Энгельса.

проявил в 6-й части этого сочинения, посвященной «Общей конституции правительства и универсальному кодексу законов».

Частная собственность,—говорил здесь Оуэн,—является причиной бесконечной преступности и нищеты человечества.

Частная собственность—источник многочисленных войн и отдельных убийств; она—причина бедствий и бедности; она несправедлива в принципе и безрассудна на практике.

Частная собственность всегда препятствует мероприятиям, направленным ко благу всего общества, и служит нередко лишь прихоти и капризу вырождающихся людей.

Если частная собственность когда-нибудь, до введения машин и завоеваний химии, и была полезна, то теперь она абсолютно вредна.

«Каждому члену общества,—говорит Р. Оуэн,—может быть гораздо лучше обеспечено все то, что действительно необходимо для его благополучия, при разумной общественной организации, чем при той, где путем ожесточенной борьбы стремятся добиться частной собственности или удержать ее за собой».

«В разумно организованном обществе частной собственности,—восклицает он,—никогда не будет существовать»...

Он решительно, таким образом, отвергает частную собственность и так же решительно указывает на все преимущества, которые принадлежат общественной собственности. Правильная организация собственности для Р. Оуэна имеет исключительно важное значение.

«При разумно организованной системе общественной собственности, равном воспитании и равенстве, не будет и корыстных и неравных браков; не будет развращенных детей; не будет ни одного из тех зол, которые проистекают из ошибочной системы, господствующей ныне, если только ее жестокие и несуразные учреждения могут быть названы системой» (VI, 43).

Вполне понятно, что для общества, основанного на частной собственности, у Оуэна не может найтись других слов, кроме слов самого неумолимого осуждения.

Так же неумолим он в критике и таких важнейших обла-

стей современной ему общественно-хозяйственной жизни, как область производства и область распределения.

Цель всякого производства—обеспечить максимум благ, удовлетворяющих человеческие потребности и служащих достижению человеческого счастья.

Важнейшие человеческие потребности заключаются в воздухе, воде, пище, одежде, жилище, воспитании, удовольствии.

Интерес каждого отдельного человека—в удовлетворении этих потребностей, в здоровье и счастье.

И, однако, этого удовлетворения в действительности нет. Почему? Потому, что человек еще недостаточно просвещен; потому, что он еще не знает простого и легкого средства удовлетворения своих потребностей,—средства, которое и без помощи денег (тоже одной из важнейших причин несчастий человечества) способно дать истинное счастье.

Ведь, главное—производиить наибольшее количество благ лучшего качества и с наименьшей затратой труда. А для этого нужно уничтожить деньги, способствующие лишь угнетению и утверждению множества несправедливостей; нужно уничтожить этот неестественный разрыв между землей и промышленным трудом; нужно сомкнуть земледелие с промышленностью, талант с трудом.

Соединенные в известной пропорции, эти разрозненные ныне виды творческой деятельности человека, способны создать величайшую массу благ, полностью покрывающих потребности человечества.

В этом «старом обществе» земледелие, торговля, ремесла и мануфактура отделены друг от друга, а их деятели враждебно друг-другу противопоставлены.

Но человечество не может достигнуть счастья при таком положении вещей. Человек не может оставаться в изолированном, в общественном смысле этого слова, состоянии.

«Человек может обеспечить счастье всему человечеству не изолированно, разбившись по улицам, переулкам, рассыпавшись по площадям и аллеям, будучи вынужден соперничать и ненавидеть других людей, становясь ленивым или расточительным... Наоборот, чтобы производить великую массу наи-

лучшего качества ценностей, укреплять здоровое тело и ум, создавать непрерывно возрастающее счастье человеческого рода, нужно создать совершенно новую организацию учреждений»...

При этой организации все дело жизни этого общества будет сосредоточено в четырех областях: производстве, распределении, воспитании и управлении. Конечно, в этом обществе будет господствовать самое дружеское единение всех его членов. Здесь не будет ни раздоров, ни соперничества. Все будут проникнуты великим желанием помощи и содействия друг-другу.

Самый труд станет радостным и приятным. Исчезнет бедность и даже тень ее.

В нынешнем обществе царит, с одной стороны, нищета, с другой—борьба за богатство. Совершенно иную картину будет представлять «рациональное общество».

Изобретения и технические усовершенствования, мудро направляемые, помогут создать новые богатства, сохраняя, а не разрушая, как теперь, старые.

Война исчезнет. Война, ведь, только разрушает, человек же стал уже достаточно разумным, чтобы заниматься ремеслом разрушения. Кроме того, не надо забывать и того, что разумных причин для войны не существует.

Таковы взгляды Оуэна на этот предмет, такова его критика современного состояния производственных отношений и его мечта о наилучшей их форме в будущем, когда в основе их будут лежать товарищеские производственные артели, примиряющие земледельческий труд с ремеслами и фабричной системой...

Той же идее—преимуществам общественной системы перед частно-хозяйственной—посвящены и главы, трактующие о р а с п р е д е л е н и и, считающемся Оуэном вторым, после производства, важнейшим моментом в организации общества.

Наиболее справедливое распределение материальных благ,—говорит Оуэн,—существует у индейцев Сев. Америки, которых «христиане называют дикарями и третируют как таковых».

Здесь материальные блага распределяются сначала между детьми и женщинами, а затем уже среди остальных произво-

дителей, при чем распределение производится сообразно естественным потребностям данного племени.

В европейском обществе, вместо такого простого и справедливого способа распределения, господствует, однако, другой: здесь роль распределителя принадлежит обмену,—обмену товара на товар, пока не было изобретено денег. Правда, деньги когда-то представляли собой некоторое удобство, но теперь,—говорит Оуэн,—они сделались орудием величайших несправедливостей и угнетения, и особенно в тех странах, которые называются наиболее просвещенными.

«Теперь деньги служат,—говорит он,—орудием обмана в самых широких размерах; таинственным для непросвещенных людей способом ими пользуются, чтобы отнять наиболее ценные блага у тех, кто их производит своим тяжелым трудом, и чтобы отдать их самым бесполезным, если не самым недостойным членам общества».

«Деньги—одна из причин всех зол и бедствий человеческого общества... В разумном обществе этот неразумный способ распределения материальных благ будет уничтожен. Здесь будет царить совершенно справедливое отношение всех к каждому и каждого ко всем»...

Существующая ныне система распределения, по убеждению Оуэна, самая ошибочная, самая вредная и извращенная и для производителей, и для потребителей.

И это не случайно. Это стоит в прямой зависимости от ошибочности самих тех принципов, на которых базировалось до сих пор наше общество.

«Это естественный результат запутанного и хаотического состояния общественной жизни, порождающего подобные следствия во всех странах» (кн. V, 27).

Р. Оуэн решительно, таким образом, отвергает старую систему распределения, осуществляемую мелочными лавочниками и оптовыми купцами, не приносящими обществу никакой пользы: не создавая, по словам Оуэна, никаких ценностей, они лишь увеличивают их стоимость, прибавляя к ней всю массу издержек, поглощаемых ими самими. Вот почему прямой интерес для общества освободиться от этих «распределителей».

Оуэн уверен, что в разумно организованном обществе одного процента издержек, употребляемых ныне на распределение, будет достаточно для гораздо лучшего распределения.

«Тогда 90% труда и капитала,—говорит он,—таким образом спасенного, будет выгодно занято в производстве к великой пользе общества, давая ему все возрастающее количество богатств, содействующих в свою очередь, благодаря увеличившимся человеческим силам и капиталу, росту и процветанию самого общества»...

Р. Оуэн верит, что в будущем обществе, благодаря лучшей системе распределения, главными потребителями благ будут сами производители, труд которых станет для них самих гораздо привлекательнее, сделавшись и в действительности здоровым, почетным и облагораживающим человеческую душу занятием (кн. II, гл. III «Нового нравств. мира»).

В главе, названной им «Общая конституция управления и всеобщий кодекс природы», Р. Оуэн еще раз противопоставляет нынешнее «неразумное» общественное устройство «разумному» обществу будущего, доказывая, что индивидуализм, господствующий ныне, противоречит законам природы, что индивидуалистические семьи с их частной собственностью и обособленными интересами должны быть поэтому уничтожены вместе со всей системой общественных отношений.

«Вместо этой системы,—говорит Р. Оуэн,—должна быть организована ассоциация мужчин, женщин и детей, в соответствующих пропорциях, от 400—500 чел. до 2.000 чел., живущих так, будто это—одна семья, каждый член которой, соединяясь с другими, помогает друг-другу».

Подобным же образом, на основе взаимопомощи, эти ассоциации должны быть связаны и одна с другой.

«Эти ассоциации—залог человеческого счастья и истинного благополучия».

Вот почему,—говорит Р. Оуэн,—14-й закон природы гласит: «Будущее общество не будет состоять, как нынешнее, из изолированных семей; оно будет состоять из ассоциаций мужчин, женщин и детей, в известной пропорции от 500 до

2.000 чел., в зависимости от удобств, диктуемых местными условиями» («Нов. нравств. мира», VI, 50).

Эти ассоциации, или, как их называет Оуэн, коммуны (communities), будут заняты исключительно лишь мирным трудом, далекие от какой бы то ни было вражды и соперничества, но постоянно совершенствующиеся в физическом и нравственном отношениях.

Основой этих коммун, как это естественно ожидать, будет земля.

16-й закон природы так говорит об этом: «Каждая из этих коммун будет иметь столько земли, сколько необходимо для жизни всех ее членов, как бы велико число их ни было»[1]).

Оуэн при этом указывает, что здесь так будет организована жизнь, жилища, занятия, воспитание, что каждый получит равные удобства и блага, что будет содействовать дальнейшему подъему человечества на высшую ступень развития.

Что касается распределения занятий, то оно устанавливается в зависимости от возраста: на производстве заняты юноши до 20 л.; от 20 л. до 25 л. они занимаются инструктированием других в наиболее высоких областях теории и практики; от 25 л. до 30 л. коммунары работают по распределению.

«Получив, таким образом, физическое, умственное и нравственное воспитание,—говорит Оуэн,—каждый мужчина и женщина явятся хорошо подготовленными для того, чтобы принимать участие во внутреннем управлении и стать членом комитета по внутреннему управлению».

На этой работе коммунары остаются в течение 10 лет. С 40-летнего возраста они получают доступ к внешней политике. С 60-летнего возраста они от всех официальных обязанностей освобождаются.

Вся власть в этих коммунах сосредоточена в руках генерального совета по внутренним и внешним делам. Этой властью совет должен пользоваться в полном согласии с законами природы, которая одна должна ими руководить.

Верховно-законодательная власть, однако, принадлежит

---

1) „Кн. нов. пр. мира“, VI, 56.

всем коммунарам, осуществляющим ее через общее собрание всех членов.

Громадный интерес представляют взгляды Оуэна на брак и религию, которые вместе с частной собственностью, как это было указано выше, он объявил тремя главнейшими источниками человеческих зол и бедствий.

Решительным образом разоблачая лживость и лицемерие буржуазного брака, строящегося на расчете, а не на свободном чувстве брачущихся, Оуэн требует учреждения, вместо этих искусственных браков, «старого безнравственного мира», новых естественных союзов, основанных на равенстве полов и искреннем и дружеском чувстве их друг к другу: «Только такое соединение мужчины и женщины,—говорит Оуэн,—не будет преступно, при котором они будут питать действительную привязанность друг к другу, и привязанность эта будет тем сильнее и прочнее, чем лучше и выше те качества, которые привьют каждому из них с детства»[1].

Только при таких условиях брак перестанет быть той легальной формой проституции, которой он, по мнению Оуэна, ныне является.

Брак должен быть искренен и не может быть оковами для вступивших в него. Вполне естественным выводом из этих положений являлось поэтому требование Оуэна, касающееся права и свободы развода.

Все это, как это и следовало ожидать, вызвало по отношению к Оуэну грязную травлю со стороны «общества», обвинявшего святого человека в проповеди «свободной любви» и половой распущенности.

Что касается религиозных взглядов, то религиозные взгляды Оуэна можно свести к исповедыванию чистого, апостольского христианства. Наиболее полно взгляды эти выражены им в «Новом нравственном мире», где он подвергает все существующие ныне религиозные системы уничтожающей критике.

До сих пор,—говорит Оуэн,—религия служила лишь разъединению людей и наций, развращая умы и давая ложное

---

1) См. Доллеанс, цит. соч., 116.

направление человеческим чувствам. Эти религии приучали людей добро называть злом, а зло—добром. Религии старого безнравственного мира—это религии формы, обрядностей, бессмысленных мистерий. Религия же есть правда, а правда—религия. Вот почему,—говорит Оуэн,—истинная религия должна объединять людей и нации, должна стремиться к тому, чтобы они слились в одну семью, говорящую одним языком, имеющую одно сердце, с одинаковыми чувствами и интересами, исполненными любви и милосердия.

Оуэн объявляет религию непосредственно связанной с теми целями, которые ставит себе разумно организованное общество. Идеал этого общества—производить материальные блага, хранить и распределять их наиболее выгодно для отдельного человека и общества в целом (IV, 46). Этим же задачам должна служить и религия, которая, таким образом, должна быть практической,—только тогда она будет действительно полезной человечеству, только тогда будет осуществлена ее цель—благополучие и счастье всех.

Здесь Оуэн еще раз подчеркивает, что счастье возможно лишь тогда, когда человек выйдет из рамок своей индивидуальной замкнутости и станет членом одной коммунистической семьи.

Не отрешившись совершенно и полностью от религиозных предрассудков, Оуэн, однако, сумел перешагнуть через официальную церковь и отбросить в значительной степени ту мистическую шелуху, которой религия засоряет человеческие головы. Нужно сказать, что Оуэн уже понимал весь вред поповства и вел, хотя и недостаточно резко выраженную, борьбу против религиозных предрассудков «старого безнравственного мира».

Интересно, что Р. Оуэн,—и это есть признак гениальной прозорливости,—предсказывал, или, вернее, предчувствовал великое будущее, которое он ожидал от России,—великое будущее, разумеется, в оуэновском, коммунистическом смысле.

А. И. Герцен в небольшой монографии, посвященной Р. Оуэну, рассказывает, как однажды еще в 1852 г. он в Лондоне встретился с Р. Оуэном, поразившим его своей не-

обычайной светлостью и чистотой облика, своим кротким и ясным взглядом, тем голубым детским взглядом, как выразился Герцен, который остается у людей до глубокой старости, как отсвет великой доброты.

«Я жду,—сказал Оуэн Герцену,—от вашей родины великого: у вас поле чище, у вас попы не так сильны, предрассудки не так закоснели... А сил-то... А сил-то!..»

История, как это сейчас всем совершенно очевидно, оправдала эти предчувствия великого старца, показав на факте Октябрьской революции, что трудящиеся массы и идущий во главе их рабочий класс сумели освободиться от такого исключительно тяжелого «предрассудка», каким является по существу власть помещиков и буржуазии.

Таков был этот странный чудак, отдавший свыше миллиона рублей золотом на нужды рабочего класса, боровшийся всю жизнь за улучшение его участи; смело разрывавший мрачную паутину мещанских предрассудков, заблуждений и ошибок; мечтавший о безболезненном и спокойном перерождении старого безнравственного мира в мир лучезарных и светлых отношений, соединяющих в одну братскую семью угнетенных и угнетателей, насильников и их безмолвные жертвы; наивно надеявшийся на сочувствие и содействие императоров, королей, светских и духовных князей, капиталистов, банкиров, биржевиков.

Р. Оуэн сумел при этом, так ярко выраженном, утопизме своем сохранить в себе, как это мы видели выше, ясность и трезвость мысли, отличающуюся достаточно в то же время сильно выраженным характером материализма и практицизма.

Этими двумя последними обстоятельствами объясняется, на наш взгляд, то особое значение, которое принадлежит Роберту Оуэну в ряду социалистических мыслителей утопического направления вообще и в ряду тех, кто своими трудами особенно много сделал для подготовки научного социализма или коммунизма, в частности.

III. Вильгельм Вейтлинг.

(1808—1871).

Четвертым замечательным представителем утопического социализма, с виднейшими представителями которого мы уже познакомились, был Вильгельм Вейтлинг.

С именем этого выдающегося человека связана целая, совершенно новая полоса в развитии социалистической мысли, несмотря на то, что в ряде своих основных положений Вейтлинг был лишь учеником своих предшественников—Фурье, Сен-Симона и Р. Оуэна. В особенности это надо сказать относительно первого.

То своеобразное и оригинальное, что внес своим учением в историю коммунизма Вейтлинг, объясняется его полупролетарским происхождением. Оно подсказало ему то глубокое недоверие к имущим классам, на которые он не возлагал, в отличие от Фурье, Сен-Симона и Р. Оуэна, никаких надежд; оно укрепило в нем уверенность, что лишь сами рабочие могут быть кузнецами своего счастья, и толкнуло его на тот революционный путь борьбы за освобождение трудящихся, на который он не переставал звать своих братьев.

Вейтлинговский коммунизм, как это мы покажем дальше, уже в значительной степени пролетарский коммунизм.

Это не продукт изысканной работы мысли или сострадательно чувствующего сердца. Пусть он отличается еще такими же грубыми недостатками, путанностью и незрелостью, как почти за полвека до того отличалось ими же бабувистское «Общество равных». Пусть в нем еще слишком господствуют чувства, слишком бурлит и клокочет полуслепое негодование. Эти чувства, хотя и плохо разбирающиеся в запутанной и сложной обстановке полубуржуазного, полуфеодального общества,—чувства, родившиеся в глубинах народной души.

Устами Вейтлинга как бы говорили трудовые массы; говорили сами те, за которых до того говорили просвещенные благотворители из высщего образованного общества.

Как прекрасно охарактеризовал именно это значение Вейтлинга Ф. Меринг, когда писал о нем и Прудоне: «Они были первыми пролетариями современности, которые дали миру историческое доказательство высокого духа и силы, присущих рабочему классу. Они дали миру историческое доказательство того, что рабочий класс современности может сам взять в руки дело своего освобождения. Они первые прорвали заколдованный круг, в котором до того замкнуты были рабочее движение и социализм.

В этом смысле их деятельность составляет эпоху, в этом смысле их творчество и их борьба остались образцами для следующих поколений борцов, в этом смысле они оказали плодотворное влияние на зарождавшийся научный социализм» [1]).

Можно без преувеличения поэтому сказать, что Вейтлинг и его коммунизм являлись прямым продолжением бабувизма, в конце предшествующего столетия прозвучавшего такой угрозой миру собственников.

Именно этой своей чертой—воинственностью, боевым духом, революционным темпераментом—Вейтлинг больше всего напоминает Бабефа, как больше всего и отличается от Фурье и др. утопистов.

Эпоха, которую, таким образом, начинал собой, по словам Меринга, Вейтлинг,—это эпоха революционной, боевой самодеятельности пролетариата, разбитого в 1796 г., попробовавшего вновь подняться в 1831 году и в 1834 г. (Лионское восстание) и нашедшего теперь, в 40-х годах, нового пророка в Вейтлинге.

Понимание Вейтлинга теснейшим образом связано с пониманием германской действительности или даже всей действительности современной ему Европы.

К моменту появления первого произведения Вейтлинга: «Человечество, каково оно есть, и каким оно должно быть» (1838 г.) общее экономическое и политическое положение в Европе рисовалось чрезвычайно пестрыми красками.

Революционные бури 1789 г., приглушенные императорской диктатурой Наполеона и почти двадцатилетней реак-

---

1) Ф. Меринг, „К. Маркс. История его жизни".

цией царствования Бурбонов, вновь потрясли Францию в 1830 г., отдав власть в руки буржуазии.

Революция 1830 г. была еще в большей степени буржуазной, чем ее великая предшественница 1789 года.

Это было,—как говорит Маркс в своей «Борьбе классов во Франции в 1848—1850 гг.»,—господство банкиров, биржевых королей, финансовой знати,—словом, золоченой верхушки буржуазии.

«Июльская монархия—а революция 1830 г. родила именно эту монархию—была не чем иным, как акционерным обществом для эксплоатации французского национального имущества»[1].

Нечего и говорить, что и рабочие, и мелкая буржуазия, и даже прочие, кроме финансовой, группировки промышленной буржуазии оставались глубоко неудовлетворенными.

Лионское восстание ткачей, закончившееся кровавой расправой, и выступление республиканцев в Париже, вошедшее в историю под именем «кровавой бани на улице Трансонен»—вот свидетельства этого неулегшегося революционного возбуждения, приведшего впоследствии к февральской революции 1848 г. и к страшным кровавым дням июньского восстания пролетариата.

В эти исторические годы Франция переживала, таким образом, состояние небывалого после 1789 г. общественного подъема. В эти годы не только буржуазия готовилась к решительным битвам на два фронта—против феодализма и против социализма, но и рабочий класс, не новичок в революционных битвах, умеющий уже нащупывать своих классовых врагов и собирающийся с силами для нового нападения и на феодализм, и на капитализм.

Барбес, Бланки, Бюше, Луи Блан, Кабе, Консидеран, Прудон—кажется, никогда ни в одной стране не было столько блестящих имен, принадлежавших борцам за социальную справедливость!

Широко распространенные идеи фурьеристского и сен-симонистского социализма, казалось, пропитали собой воздух рабочей Франции до предела...

---

1) К. Маркс, цит. соч., 30.

Отсюда, из Парижа, красные отблески разгоравшегося факела коммунизма падали и на соседние страны—Швейцарию, Германию, питая подпольные кружки молодых революционеров горячими заговорщическими идеями, контрабандным порядком перебрасывавшимися сюда из Франции.

Сама Германия в 30-е годы переживала еще жестокую реакцию, задыхаясь в руках черносотенных помещиков. Лучшие люди вынуждены были в это время эмигрировать за границу,—конечно, во Францию.

Слабое промышленное развитие, крепкое помещичье-феодальное командование, бедственное положение крепостных и полукрепостных крестьян, жестокая нужда среди городских ремесленников, замкнутых в узкие рамки цеховщины, хотя и с отдушиной, в виде «странствований» подмастерьев, и только западнорейнский район с довольно высоко развитой капиталистической промышленностью,—вот общая характеристика тогдашней Германии.

Немудрено, что только в немногих местах (Брауншвейг, Дрезден, Лейпциг) послышались отзвуки июльских событий во Франции. Единственная область, где гул революции был достаточно звонок, это была литература с ее замечательными корифеями—Берне, Гейне, Платен. Впрочем, Берне и Гейне громили германскую реакцию из Парижа, приютившего этих немецких изгнанников и вдохновлявшего их своим энтузиазмом.

В Париже уже в 1834 г. образовался клуб немецких республиканцев, а спустя некоторое время и «Немецкий союз изгнанников», в который входили в большинстве своем эмигрировавшие из Германии рабочие, и который имел своей задачей революционное возрождение Германии.

Из этого союза выделился впоследствии «Союз справедливых», одним из деятельнейших членов и руководителей которого был Вильгельм Вейтлинг, кочевавший из страны в страну, разбрасывая повсюду семена коммунистической пропаганды.

Родился В. Вейтлинг в 1808 г., в Магдебурге, где и выучился портняжному делу. Уже 20-летним юношей бросился он в бурное житейское море, начав колесить, по обычаю

подмастерьев, по Германии. В 1835 г. он, однако, очутился в Париже, где воздух был заряжен революционными грозами, и где энергично работали тайные социалистические кружки.

Под непосредственным влиянием господствовавших здесь фурьеристских идей Вейтлинг пишет свое первое произведение: «Человечество, каково оно есть, и каким оно должно быть» (1838 г.), распространенное из Парижа и по Германии. Здесь, в Париже, Вейтлинг вступает в «Союз справедливых», а затем, в 1840 г. переносит деятельность его в Швейцарию, в среду швейцарских немцев,—среди французов здесь успешно работал Буонаротти.

Деятельность Вейтлинга в Швейцарии связана с организацией многих отделений «Союза справедливых» и рабочих кружков самообразования, с изданием журналов и организацией артельных столовых.

Швейцарские коммунисты в это время держали крепкую связь с лондонскими и парижскими товарищами.

«Свободная демократическая» Швейцария была, конечно, крайне недружелюбна к этой коммунистической работе, обрушившись на коммунистов и раньше всего на Вейтлинга. Она схватила его, судила, продержала целый год в тюрьме и выдала потом Пруссии. Историческим памятником этих позорных подвигов швейцарской демократии является доклад проф. Блюнчли, воевавшего здесь против коммунизма, хотя и содействовавшего, конечно, совершенно неожиданно и невольно для самого себя, распространению этим докладом вейтлинговских идей: доклад этого профессора, составленный по заданиям швейцарской полиции в целях разоблачения коммунизма и борьбы с ним, изобиловал массою цитат из сочинений Вейтлинга, с которым таким образом знакомились широкие массы читателей.

Коммунистические идеи Вейтлинга были им выражены в изданном в 1842 г. сочинении «Гарантии гармонии и свободы», а спустя 3 года после этого и в сочинении «Евангелие бедного грешника», появившемся в 1845 г. и спасенном друзьями Вейтлинга от рук проф. Блюнчли и полиции.

В 1844 г. Вейтлинг был выброшен в Пруссию. Как он ни

протестовал, оказывая даже физическое сопротивление насильникам, выбив в тюремной карете стекло и крича народу: «Спасите! Помогите! Вейтлинга высылают!», ничего не помогло: он должен был вступить на почву Германии. Впрочем, в том же году Вейтлинг переселился в Лондон, где и прожил 2—3 года.

В 1846 г. он попадает в Брюссель, где сталкивается с Марксом, однако, очень скоро решительно с ним разошедшимся. В этом же году Вейтлинг отправляется в Америку, откуда вновь возвращается в Германию, где ждали тогда революционного взрыва; в 1849 г. он опять в Америке, где и остается уже до самой смерти, последовавшей 22 января 1871 года.

Американский период жизни и деятельности Вейтлинга связан с возникновением и ростом американского рабочего и социалистического движения, нашедшего свое организационное выражение в так-называемом «всеобщем рабочем союзе».

Последние годы своей жизни Вейтлинг провел в одиночестве и нужде. Рабочий союз распался, «Рабочая Республика» закрылась, сам Вейтлинг разошелся с рядом товарищей, раздраженных его самомнением и диктаторским поведением.

Эти его качества достаточно резко уже проявились и в брюссельский период его жизни, о чем сохранилось свидетельство Энгельса, выраженное им в предисловии к «Разоблачениям о кельнском процессе коммунистов» Маркса, а именно, в том месте, где он говорит: «Это был преследуемый завистниками за превосходство его сил великий человек, которому всюду грезились соперники, тайные враги и козни; гонимый из страны в страну пророк, он носил в кармане готовый рецепт осуществления царства небесного на земле и воображал, что всякий только и делает, что старается выкрасть у него этот рецепт... Он вскоре отправился в Америку, чтобы там попытаться выступить в роли пророка»...

Мы видели, что и здесь эта попытка его, в конце-концов, окончилась неудачно. Вейтлинг потерял многих друзей и остался в одиночестве. Но кипучая, творческая натура брала

свое—он занялся изобретениями и астрономией, уверенный в величии совершаемых им подвигов.

«Когда Ньютон открыл то, что мы называем законом падения,—говорит Вейтлинг,—он заболел от восторга и не мог продолжать своих вычислений. Хорошо, что ему не были известны мои идеи,—иначе он мог бы от радости получить удар» [1].

Как похож Вейтлинг в этом отношении на Фурье, считавшего себя тоже вторым Ньютоном!...

Едва ли нужно объяснять, как ненавидел Вейтлинг этот буржуазный мир. Его критика этого общества и всех его отношений носит особенно резкий и революционный характер, порой зовущий прямо к бунту и разрушению. Такую критику мы редко находим у его учителей.

В одном месте своих «Гарантий гармонии и свободы», объясняя происхождение недвижимой собственности, Вейтлинг, подобно Руссо и Фурье, идеализирует первобытное человечество, преувеличенно, разумеется, оценивая его положительные стороны и не видя вовсе отрицательных, которыми оно так было богато, и говорит: «Тогдашнее положение человечества не было так печально, как нынешнего в нашей прославленной ц и в и л и з а ц и и»...

«Правда,—продолжает он,—на крестах теперь мы не распинаем и не устраиваем пыток, но мы позволяем людям умирать медленной голодной смертью, умирать от холода или подыхать под гнетом невыносимого труда»... [2]).

Громя частную собственность капиталистического общества, он объявляет ее «явной несправедливостью против общества», и, подобно Прудону, «бесчестным воровством у бедных», «матерью воровства и грабежа» [3]).

«Это ясно, как день. Поэтому я говорю вам: разбейте ваши тюрьмы и остроги; там много честных людей... Уничтожьте эти изгороди, заборы, решетки, чтобы исчезло разделение, царящее среди нас... Эта поддержка частной собственности для христианина отвратительна, как братоубийство»... Или

---

1) Э. Калер, „В. Вейтлинг", 135.

2) „Гарантии", 14.

3) Там же, 41.

в другом месте он предвещает наступление такого времени, когда исчезнут деньги, и когда придется «зажечь большой костер из банкнотов, векселей, долговых расписок», и заканчивает боевым кличем: «Вперед, братья! С проклятием мамоне на устах будем ждать прихода часа нашего освобождения, когда слезы наши превратятся в живительную росу, земля—в рай, а человечество—в одну семью»...[1]).

Недаром же Вейтлинг, вообще проникнутый христианским духом, сочувственно цитирует то место из Евангелия, которое приписывает Христу слова: «Я пришел не мир принести, но меч»...

Всегда и везде, в каждой строке—огонь, борьба, восстание!...

И постоянный призыв—соединить свои усилия, подняться против этого зла, устранить его, уничтожить...

Вейтлинг на собственной спине испытал все прелести пролетарского существования. Ему, следовательно, не нужно было, как Фурье или Сен-Симону, представлять себе тяжесть положения эксплоатируемых масс народа, проникаться к ним сочувствием, уступая требованиям разума и голосу совести.

Нет, Вейтлинг, говоря о страданиях и бедствиях трудящихся, говорил о своих собственных страданиях. Его пером водило само горе бедного подмастерья, научившее его так ненавидеть и презирать, так желать и чувствовать, как не мог чувствовать никто, чья шкура не трещала под ударами господской эксплоатации...

Эта эксплоатация,—утверждает Вейтлинг,—самое настоящее убийство, ибо, ведь, совершенно безразлично, как и чем совершается убийство: ядом, кинжалом или голодом[2]).

Появление денег и всей денежной системы еще более усилили эту эксплоатацию, доведя нищету масс до крайнего предела и превратив людей в худший вид животных.

С появлением денег человек потерял всякую цену, даже ту, какую раньше имел раб. В самом деле,—рассуждает Вейтлинг,—рабовладелец заботился о пропитании и здоровье своего раба — он был заинтересован в рабе, как в вещи. А теперь?

[1]) Там же, 61.

[2]) „Гарантии", 19.

«Теперь он брошен в пропасть тяжелых забот, поглощающих треть его жизни и накладывающих на его облик отпечаток горькой нужды, делающей его еще более презренным в глазах угнетателей... В прежние времена человека нужно было обращать в рабство, теперь он продает себя сам, продает свое здоровье, свою молодость, свою кровь... Прежде похищали, продавали и меняли, как скот, молодых женщин и девушек, силой вырывали из объятий родителей, братьев, мужей. Деньги привели к тому, что они сами продают себя, отдают свою красоту, свою добродетель и невинность в обмен на золото развратных богачей. Не делай они этого, они, может-быть, были бы обречены на нужду, голод и смерть; но это не в интересах «благородного» развратника. Нет, пусть они живут; пусть живут ценой своего позора, доставляющего иногда кусок хлеба их несчастным отцам, матерям, супругам и братьям. Раньше, при рабстве, воровали и грабили материальные ценности. При денежной же системе, сверх того, никто не может считать в безопасности ни свою честь, ни свое доброе имя... Заманчивый блеск сверкающего золота заставляет тысячи льстецов и лицемеров ползать во прахе перед сильными мира сего... Обыкновенный человек превратился в подлизывающуюся собаку. Нет, собака все же честна и верна своему господину»... [1]).

Еще раньше, в книге своей: «Человечество, каково оно есть, и каким оно должно быть», Вейтлинг обрушивается на буржуазное общество с гневным укором, не уступающим по силе своего выражения только-что приведенному месту из «Гарантий».

«Все богатства, которыми вы так гордитесь,—не отняли ли их вы или ваши предки тем или иным способом у народа?—спрашивает он. Подати и налоги, взимаемые вами; проценты, которыми набухают ваши капиталы; банкротства, вами устраиваемые; неправедные и дорогие суды, которыми вы нас разоряете,—разве все они не то же воровство? Рабочие, отцветающие, не успевши расцвести, в ваших темных и сырых заводах и мастерских,—разве это не убийства, совер-

---

[1]) Там же, 44—49.

шаемые над обществом? Ваши тюрьмы, виселицы и штыки—разве это не открытая проповедь разбоя? Чтобы добыть денег и с их помощью достигнуть наибольшей независимости, много молодцов стережет теперь свои жертвы по лесной тропе торговой и биржевой спекуляции, кулачества, продажности и обмана!»[1]).

В этом блестящем обвинительном акте, брошенном Вейтлингом в лицо буржуазии, с замечательной ясностью представлены основные преступления капитализма: угнетение человека, обезличение и уничтожение человека—моральное и физическое.

«Обойдите наши галеры, тюрьмы, рабочие дома, суды, богадельни, приюты, подведите итог всему тому, что вы называете злом и преступлением, и вникните поглубже в причину этих ненормальностей,—вы увидите, что не было бы $^9/_{10}$ этого, если бы не было денежной системы».

«Денежная система возбуждает ненависть и недоверие, сеет рознь между братьями и друзьями».

Всему злу, таким образом, причина—деньги, к которым тянутся миллионы рук, сладострастно взывая: «Деньги, деньги, деньги!»[2]).

Такое же самое отношение к деньгам проявил Вейтлинг и в своем более раннем сочинении: «Человечество, каково оно есть», где он описывает тягостное положение рабочего класса, изнемогающего от труда, непосильных налогов и вопиющей нужды.

Положение же рабочего класса кажется Вейтлингу поистине тягчайшим.

«Денно и нощно,—говорит Вейтлинг,—вы трудитесь; долгие годы сменяют друг-друга, магазины ломятся от полноты благ, отвоеванных трудом вашим у матери-земли. И все-таки большинство из вас лишены самых необходимых предметов в пище, жилище и одежде; все-таки как-раз на долю тех приходится меньше всего из благ земли, кто наиболее обильно поливает ее трудовым потом своим».

---

1) „Человеч., каково оно есть“, 39—41,
2) „Гар.“, 52.

«Рабочие ищут причины этого зла,—говорит он,—в ближайшей обстановке, тогда как она лежит в чертогах и на мягких коврах».

В этом зле повинна буржуазия—этот «враг человечества», создавшая свой искусственный, «лживый» буржуазный строй, дающий работникам ничтожную заработную плату.

«Но вам,—обращается Вейтлинг к работникам,—не дали бы и этого, если бы не опасались, что вы ненароком помрете, но тогда они вынуждены были бы работать сами, а это для них невыносимо... Они (буржуазия) очень любят своих жирных псов, но весьма мало озабочиваются участью голодного рабочего»...

Не в меньшей степени он обрушивается и на торговлю, обкрадывающую общество. Вейтлинг разоблачает так-называемую «свободу торговли», за спиной которой скрывается капитал, пытающийся, пользуясь привлекательным именем свободы, укрепить свое положение эксплоататора и отвлечь внимание трудящихся масс от настоящих реформ.

Отношение Вейтлинга к вопросу о торговле видно еще из того факта, что он охотно цитирует те замечательные места из произведений Фурье, которыми этот последний увековечил свое имя.

Большой интерес представляют те страницы «Гарантий», где Вейтлинг выявляет свое отношение к таким понятиям, как «отечество», «свобода», «демократия».

Здесь выражается в полной мере революционно-непримиримое и интернационалистическое настроение Вейтлинга, которое отличает собой истинно-пролетарское движение, и которое нашло себе классическое выражение в том месте «Коммунистического Манифеста», где говорится: «Рабочие не имеют отечества. Нельзя лишить их того, чего у них нет»...

Вейтлинг в своих «Гарантиях» сказал, таким образом, то, что подготовило эту формулу.

Рассуждая на эту тему, Вейтлинг подошел к вопросу о том, что такое отечество (Vaterland), филологически доказывая, что это попросту означает—«земля отца»; это—кусок земли, переходящий от отца к сыну, т.-е. по существу это—собственность.

«Кто, таким образом,—говорит он,—имеет отечество, тот имеет собственность или свободу и средства сделаться собственником. Кто этого последнего не имеет, тот не имеет и отечества».

«Заметьте это,—добавляет он,—защитники отечества!» [1]).

Все эти понятия—«отечество», «любовь к отечеству» и т. п., не что иное, как ширма, за которую прячется собственность. Поэтому лучше было бы, если бы защитники отечества, кричащие о том, что религия, свобода и т. п.—в опасности, на своем знамени попросту написали: «Собственность в опасности!».

Рабочих пугают внешним врагом. Но у них внутри страны враги не менее опасные, даже наоборот: ведь, домашний вор всегда опаснее всякого другого!..

«Мы,—говорит Вейтлинг,—не имеем теперь отечества. У нас будет отечество лишь тогда, когда общество будет одинаково заботиться о пропитании каждого и всех вместе... Такое отечество мне мило, за него я готов сражаться и умирать, а не за эту систему принудительных работ, которая называется королевством, где начальствует скипетр и корона, шпага, прут и орден, цепи и розги. Это не отечество, а смирительный дом! Это не народ, а рабская, презренная толпа!» [2]).

Вейтлинг также сильно смеется и над «свободой», и над «демократией». Всеобщее избирательное право, как и все так-называемые свободы для рабочего класса,—говорит Вейтлинг,—сами по себе ничто. Свобода, например, свобода печати нужна человеку, как соль для приправы к его пище.

«Но к чему же соль,—спрашивает Вейтлинг,—когда отказывают в пище? А если вы принудите,—продолжает он,—вашего врага дать вам хлеб, то он не посмеет вам отказать и в соли»... [3]).

Вейтлинг разоблачает буржуазную лживость этих свобод, указывая, что при господстве денег эта свобода не может быть в действительности осуществлена, так как в руках бо-

---

1) „Гар.", 81.
2) „Гар.", 88.
3) Там же, 148.

гачей остается такое сильное и вполне реальное средство подчинения, как подкуп. Они, эти богачи, давят на печать тяжестью и силой своего золота.

«Пусть кто-нибудь попробует писать в защиту бедных классов,—восклицает Вейтлинг,—он увидит тогда, что значит свобода при господстве денег». Зло и едко высмеивает Вейтлинг эти свободы.

«Свобода слова, печати, промышленности, торговли, мнения и как еще они там фабрикуют эти названия—денежная система с радостью даст вам все это, в надежде этим обманом отвлечь вас от наших интересов. Чтобы нас лучше надуть, они словом «свобода», «свободный» прикрашивают всякий обман...

Свобода торговли! Хорошо, но почему же не свобода воровства?

Свобода труда! Глупая чепуха! Мы должны работать, чтобы могли жить и мы сами, и лентяи, и расточители, которые управляют нами благодаря своим золотым мешкам... Но мы не хотим предоставлять никакой свободы богатым ворам и обманщикам»... [1]).

Вейтлинг, таким образом, уже прекрасно отличает буржуазную свободу от свободы для трудящихся, отбрасывая метафизическую шелуху и диалектически нащупывая ядро настоящей истины.

Да,—говорит он далее,—мы хотим свободы; но свободу, нужную нам, пролетариям, мы можем получить, только низвергнув нынешнее право собственности и право наследования, уничтожив нынешнюю денежную систему и восстановив низвергнутую когда-то вами, собственниками, общность имуществ. Господствующие же ныне свободы—это просто «толкучка», и с этой точки зрения политическая борьба—дело второстепенное.

В подтверждение правильности этого своего взгляда Вейтлинг указывает на Англию, где царит величайшая свобода, например, печати—и величайшая нужда рабочего класса; на Францию, проделавшую уже три революции, но не освободившую трудящихся от гнета нужды.

---

[1]) Там же, 267.

В буржуазном обществе, однако, все продажно: вместе с печатью здесь покупаются и избирательные голоса, чему дает такое множество примеров парламентский режим. Истинного народовластия не существует. То, что теперь называют этим именем, в такой же мере,—говорит Вейтлинг,—власть народа, в какой равенство перед законом есть истинное равенство.

«Народовластия,—читаем мы в «Гарантиях»,—при нынешнем состоянии общества нет и не может быть. Народовластие—это случайное господство меньшинства над народными массами»...[1]).

«Что толку в том, что мы имеем право бросить в избирательную урну имя того или другого кандидата? Результаты выборов всегда одни и те же. Всегда оказывается, что право на стороне богатых, а бесправие—на стороне бедных. Деньгами можно подделать любое число, изменить мнения и настроения людей... Мы видели аналогичные примеры во время французской революции, мы видим повсюду то же самое теперь при парламентских выборах под господством капитала»[2]).

Власть капитала, командующая всякими свободами и демократиями, Вейтлингом отлично распознавалась, несмотря на все либерально-конституционные побрякушки буржуазного строя. От французской революции, по его убеждению, и совершенно справедливому, выиграли только богачи.

«Они теперь,—говорит Вейтлинг,—написали на своих банкнотах судьбу 33-х миллионов человек и сунули ее в денежные шкапы. Они же теперь своими мерами и весами, биржами и акциями, государственными бумагами и грудами золота и верховодят везде. Ради них-то народ боролся, ради них он перенес две революции, они поделили между собой награбленное во время революции добро убитых дворян и при помощи своих денег захватили в свои руки власть»[3]).

---

[1]) „Гар.“, 148.
[2]) Там же, 276—277.
[3]) Там же.

Таким образом, Вейтлингу не было чуждо критическое понимание доктрин конституционализма и парламентаризма, в оценке которых он нисколько не отставал от научного социализма. Это, впрочем, было тем легче для него, что и утопический социализм Фурье, Сен-Симона и Оуэна уже знал, что представлял собой этот парламентаризм со всеми своими украшениями.

Положительная часть учения Вейтлинга, как это наблюдается у всех утопистов, значительно уступает критической в силе и логичности своего построения. И в этой части, однако, Вейтлинг очень близко подходит к своим великим предшественникам, продолжая общую линию родословного научного коммунизма.

Подобно просветителям и рационалистам XVIII в., Вейтлинг громадное значение придает разуму, просвещению, морали.

Уже в своем «Человечество, каково оно есть» Вейтлинг указывает, что «причиной того, что общность имуществ до сих пор прочно не утвердилась между христианами, является нравственная испорченность сильных мира сего и духовенства» [1]).

И против капитализма он возражает с точки зрения нравственного совершенства человека, боясь того вреда, который будет принесен с собой реформой, заменяющей большие денежные мешки малыми, что «привьет кулацкий дух лишнему десятку тысяч людей, столь падких на этот предмет».

Природа и ее законы, вообще, и человеческая природа, в частности, привлекают к себе внимание Вейтлинга. Их-то он и берет за основу всей своей общественной системы.

Самые пороки общества Вейтлинг, подобно Морелли, объясняет уклонением от законов природы («Гарантии», 19).

Очень напоминая систему страстей Фурье, Вейтлинг исходит из признания наличности трех основных классов человеческих потребностей: приобретения, наслаждения и знания.

Под «потребностью» же Вейтлинг разумеет всякое желание, стремление, всякую страсть человеческую («Гар.», 127).

---

1) „Челов.", 171.

Эти потребности удовлетворяются человеком при помощи так-называемых способностей (Fähigkeit). Между потребностями и способностями существует, по мнению Вейтлинга, полное соответствие.

«Сумма всех человеческих потребностей,—говорит он,—всегда равна сумме наличных благ, благодаря которым удовлетворяются потребности человека».

В обществе, однако, это соответствие, благодаря неорганизованности общественных отношений, постоянно для каждой отдельной личности нарушается, тем более, что индивидуальные способности членов общества чрезвычайно ограничены, и они вынуждены прибегать к обмену, как к средству удовлетворения этих потребностей.

Человек вне общества не живет и жить не может. Человек, вообще говоря, создается общественными условиями своего существования, и этим последним поэтому принадлежит такая решающая роль в судьбе человека.

Рассуждая таким образом, Вейтлинг, естественно, приходил к выводу, что правильно организованный общественный строй—главное условие счастливой жизни людей.

В самом деле, что означает быть счастливым? «Счастлив тот,—говорит Вейтлинг,—кто доволен, а доволен тот, кто может иметь все то, что дано другим» [1]).

Таким образом, удовлетворение потребностей обеспечивает человеку довольство и счастье.

Гармония потребностей и возможностей (способностей) их удовлетворения и обусловленная этим свобода человека есть благо. Отсутствие этой гармонии—зло.

«Все счастье и добро,—читаем мы в «Гарантиях»,—происходит от свободы и гармонии желаний всех людей с их производительными силами; все зло и несчастье происходит от подавления и угнетения этих желаний к выгоде меньшинства. В этих немногих словах заключается в конечном счете все» [2]).

Оригинальны и интересны даваемые Вейтлингом определения указанных выше потребностей. Так, говоря о потребно-

---

1) „Гар.", 2.
2) „Гар.", 131.

сти приобретения, он ее определяет как стремление к прибыли, получению жалованья и т. д.; их носители—это владелец, собственник, купец, мастер.

Но удовлетворение этих потребностей за счет других или за счет использования способностей (Fähigkeiten), служащих для удовлетворения потребностей, Вейтлинг называет производством (Produktion), при чем в это понятие входят лишь полезные способности.

Совокупность же способностей (сил), служащих для удовлетворения потребности наслаждения, он называет потреблением (Konsumation).

Этими началами и должна определяться правильная организация общества; в нем должны иметь место: а) производство, б) потребление и в) управление, при чем это последнее есть не что иное, как регулирование двух первых сторон жизни при помощи стремления к знанию («управление есть знание полезных способностей и потребностей»)[1].

Главное место в этой системе Вейтлинг отводит знанию, как философии всякого дела, и воспитанию, как средству развития и укрепления этих способностей. Воспитание, конечно, должно быть добровольным и свободным.

Такое общественное устройство обеспечивает не только гармоничность существования отдельной личности, но создает и общественную гармонию, т.-е. совпадение и согласование интересов индивидуальных с общественными.

«Здоровье (Gesundheit) есть гармония,—говорит Вейтлинг,—потребностей индивидуума с обществом». Наоборот, болезненное состояние общества—это противоречие между этими двумя категориями.

«В хорошо организованном обществе нет, следовательно, ни пороков, ни преступлений, ни законов, ни наказаний, но только советы и средства помощи... То, что ныне мы называем преступлением,—это болезни, более всего вызываемые плохой организацией общества и управлением способностями и потребностями противно велениям природы»...

В правильно организованном обществе и задачи управле-

---

[1]) Там же, 136.

ния совершенно иные, чем в нынешнем. Они заключаются в согласовании потребностей со способностями; они имеют целью «дать им направление, полезное для блага всех, ведущее к гармонии»...[1]).

Полное удовлетворение всех физических и духовных потребностей Вейтлинг считает основным требованием жизни и основным правом личности.

«Каждый, самый несчастный и слабый человек,—говорит он,—может пользоваться всеми теми благами, которыми пользуется и самый могущественный и гениальный человек, если эти блага естественны, т.-е. не противоречат благу и гармонии целого»...[2]).

Но одного этого права для блага человечества недостаточно. Оно должно быть, кроме того, еще и равным, таким, чтобы «никто не был беднее, чем правительство»[3]).

И в «Человечестве» он призывает всех трудящихся стремиться к тому, чтобы «каждый имел для жизни столько, сколько ему нужно, и чтобы никто не имел больше того, сколько нужно для удовлетворения его потребностей».

Но это достижимо лишь при одном условии—общности интересов, покоящейся в свою очередь на общности имущества.

«Но что такое общность имущества?»—спрашивает Вейтлинг в «Человечестве» и отвечает: «Это—не привилегия на роскошную жизнь и безделье, она—взаимное право общества на лишенную забот безбедную жизнь»[4]).

В таком обществе труд перестает быть бременем, но превращается в удовольствие и наслаждение.

Труд и наслаждение—вот смысл всей жизни. Они—первое и последнее условие человеческого существования, или, как говорит Вейтлинг, они—«существенные условия жизни человека».

Эта мысль проникает собой все его сочинения. С ней мы встречаемся и в «Гарантиях», когда он подробно описывает

[1]) Там же, 137.
[2]) Там же, 157.
[3]) Там же, 165.
[4]) Цит. соч., 11.

организацию так-называемого «Семейного союза» (Familienbund), каковым именем он обозначает, вместо затрепанного слова «республика», свое будущее идеальное государство, и в его книге «Человечество, каково оно есть», когда он излагает конституцию великого семейного союза.

Будущее общество—это синтез двусторонней общественной жизни, двух общественных систем, олицетворяющих собой два строя отношений: рабочего строя и строя наслаждений (семейного строя).

Семейный строй определяет потребности всего общества и каждого человека, рабочий строй — средства к их удовлетворению.

Очень напоминая в этой общественной архитектонике Мора и Морелли, Вейтлинг отличается, однако, от них тем, что, подобно Фурье, возражает против однообразия и «регламентированного равенства». Но, с другой стороны, начало личной свободы подчеркивается Вейтлингом менее резко, чем Фурье, восстающим, как это мы видели выше, против всякого равенства именно ради этой свободы.

Вейтлинг требует согласования этих двух принципов,— личной свободы и общественного равенства, для разрешения каковой задачи и создает строго и детально разработанную систему общественных взаимоотношений, опирающуюся на придуманную им теорию «избыточных часов»[1]) или «коммерческих часов»[2]).

Это—одна из любимых идей Вейтлинга, и на ней необходимо остановиться более подробно.

Вейтлинг исходит раньше всего из принципа всеобщности и обязательности труда. В его «Семейном союзе» трудятся все и обязательно, группируясь согласно промысловому кодексу по определенным отраслям труда и в определенной системе.

Правда, выбор работы предоставляется усмотрению каждого. Это—дело личного усмотрения, ограниченного лишь одним требованием—трудиться для блага общества.

---

1) „Человеч.", 37

2) „Гарантии", 193

Все эти работы — необходимые и обязательные для общества: это—работы для удовлетворения всех материальных и духовных потребностей общества, связанные с усовершенствованием и прогрессом полезных знаний, с организацией обмена, воспитания и т. п. (art. 7)[1]).

Никто, таким образом, от исполнения этих трудовых обязанностей, как гарантирующих общественное благосостояние, уклоняться или быть освобожденным не может.

Взамен этих работ, каждый член общества должен получить от последнего все, в чем он нуждается, в пределах нормальных средних потребностей.

Именно в целях получения предметов потребления этой категории и устанавливается всеобщее и обязательное трудовое время, не превышающее, кстати сказать, 6 часов с двухчасовыми чередованиями отдельных занятий.

Но «равномерное распределение работ и наслаждений,— говорит далее Вейтлинг,—при помощи мер, весов и счетов противоречит принципу всеобщего равенства, с одной стороны, и требованиям гармонической жизни всех членов общества,— с другой, ибо оно клонится к стеснению личной свободы отдельного человека и нарушению гармонии целого».

Вейтлинг убежден, что такое равномерное распределение должно убить и равенство, и гармонию интересов.

Между тем, в действительности, и равенство, и гармония интересов вполне совместимы и нисколько не противоречат коммунистическому идеалу; для этого необходимо личные наслаждения и предметы, служащие их удовлетворению, вынести за скобки всеобщего и обязательного и предоставить их осуществление стремлению каждого независимо от общеполезной работы.

Кто хочет получать что-то бóльшее и иное, чем укладывающееся в понятие необходимого, предоставляемого всем по его средней потребности и за счет его полезно-обязательного времени, тот может это получить, добровольно отдав для этой цели добавочное рабочее время.

Это время Вейтлинг и называет «коммерческими часами»

1) Там же, 170, 171—175, 293, 295.

(«Гарантии», 193), находящимися в распоряжении каждого, и наличность которых стоит в прямой зависимости от его личной охоты тратить больше времени, чем это необходимо по общегосударственному плану [1]).

Эти «коммерческие часы», как и блага, потребляемые взамен этих часов, строго учитываются путем записей в особые «коммерческие книги», при чем подсчет производится еженедельно (art. 11), а заключаются книги с подведением окончательного итога ежегодно (art. 18).

«Заключение «коммерческих книг» является,—говорит Вейтлинг,—как бы истинным праздником»... [2]).

Значение этим книгам Вейтлинг придает исключительное, посвящая им самые горячие похвалы и восторги.

«Это,—говорит он,—одновременно дорожный паспорт, свидетельство о крещении, о происхождении, правоспособности, аттестат, вексель, квитанция, расчетная книга, дневник, свидетельство об учебных успехах, входной билет, рекомендательное письмо, копилка, денежная сумка, календарь, оно зеркало всех духовных и физических потребностей индивидуума, его портрет, его биография, короче,—оно целое картинное изображение индивидуума, какого до сих пор еще не существовало».

«В этом восторженном описании,—говорит по этому поводу Меринг,—слышится отзвук мучений от бесконечных хлопот, которые доставляла мастеровым полиция со своими требованиями безмерного количества документов» [3]).

Вейтлинг не скрывает, что эти «коммерческие часы» противоречат либеральному представлению о свободе, но эта «их» «свобода» противоречит действительной свободе, единственно и возможной лишь при таком порядке вещей.

Дабы устранить опасность переполнения некоторых областей занятий охотниками и предохранить общество от увлечения вредными удовольствиями (напр., алкоголизм), особыми учреждениями (профессиональные управления, бюро)

---

1) Там же, 193—194.

2) Там же, 198.

3) Меринг, „Ист. герм. с.-д.“.

устанавливается ряд мер, в роде «задержек производства» (т.-е. запрещения «коммерческих часов») или повышения стоимости выдаваемых за «коммерческие часы» предметов.

Именно эта система приведет, по мнению Вейтлинга, к полному перевоспитанию общества; она—высшая точка искомого идеала, исключающая возможность обманов, делающая ненужным полицию и др. подобные учреждения. Она обеспечивает правильную организацию обмена, а совершенная система обмена есть ключ к действительной свободе, демократии, счастью общества.

Однако, Вейтлинг не ограничивается только общими соображениями и формулами, но дает подробное описание того общественного устройства, которое ему мыслится, как идеальное.

В «Человечестве, каково оно есть» Вейтлинг дал описание жизни и деятельности и семейного, и рабочего строя и той государственной организации, которая их воплощает в себе.

В «Гарантиях» он углубил это описание и систематизировал гораздо полнее, уделив больше внимания политической стороне вопроса. Уже раньше мы видели, как отрицательно Вейтлинг относится к избирательному праву и избирательным системам так-наз. демократического строя. В «Гарантиях» Вейтлинг отверг все существующие избирательные системы. В его «Семейном союзе» выборов в этом «парламентском» смысле не будет: здесь правительственные органы избираются особым порядком, преимущественно конкурсным, реже по жребию, чаще по способу, выдвигаемому каждой отдельной группой избирателей по их усмотрению. Интересно то, что от избираемых здесь требуется серьезная, философская, в вейтлинговском смысле, подготовка, проверка которой поручается также достаточно компетентным лицам.

Правда, у Вейтлинга каждый работник является ученым, а ученый—работником[1]). Но это—в идеале, тогда как из-

[1]) „Наука,—говорит он в „Гарантиях",—должна перестать быть привилегией".

бирательная система устанавливается Вейтлингом уже для данного общества и, так-сказать, на другой день после революции.

Здесь следует сказать, что у Вейтлинга знаниям, наукам, философии отводится в общественной и государственной деятельности первая роль. Недаром же он в «Гарантиях» провозгласил: «Управлять должна философия».

Под философией же Вейтлинг разумеет всю совокупность знаний, а именно: философскую медицину (наука о физической и психической природе человека), физику (наука о силах природы) и механику (наука о способах производства).

Вот почему во главе всего управления, подобно Платону, Мору и Сен-Симону (первого периода его деятельности), Вейтлинг ставит орган, своеобразно названный им «трио» и состоящий из трех величайших и гениальнейших философов в медицине, химии и физике[1]).

Для управления отдельными областями, органами и проч. коммунальными группами избираются бюро специалистов (Meisterkompagnien, гл. 7), которые избирают, в свою очередь, исполнительный орган—профессиональное управление (Werksvorstand, 8 гл.), которое состоит из директоров отдельных предприятий.

В помощь бюро специалистов учреждаются особые академии с академическим советом во главе.

При каждом учреждении имеется особая санитарная комиссия, находящаяся под ведением санитарного совета.

Само «трио» избирается центральным бюро специалистов (Zentralmeisterkompagnie), имеющим, как бюро специалистов, свою коллегию—главное профессиональное управление (Der grosse Werksvorstand)[2]).

Главное профессиональное управление, санитарный совет и трио—это органы, управляющие важнейшими государственными делами и наблюдающие за гармоническим состоянием всего государственного механизма.

«Таким образом будет утверждена,—говорит Вейтлинг,—система управления посредством науки».

---

[1]) „Гарантии", 164.
[2]) Там же, 176.

Чувствуя, однако, опасность такого положения, когда судьбы общества будут отданы в руки «гениев и величайших философов», Вейтлинг считает недопустимым устранение кого-либо от участия в государственном управлении, не замечая, однако, очевидного противоречия между первым и вторым принципами.

В самом деле, если в управлении должны участвовать все, то как можно требовать, чтобы государством управляли только «гении и величайшие философы»? Наконец, как и кто будет определять гениальность того или другого управителя? И где же гарантия того, что «гений» не окажется узурпатором и похитителем прав преклоняющейся перед ним непосвященной черни?

Немудрено поэтому, что Вейтлинг изобретает своего мессию, какого-то коммунистического бога, который придет, чтобы утвердить новое общество: «Придет новый мессия с мечом в руках и осуществит учение первого. Он станет, благодаря своему мужеству, во главе революционной армии и с ней разрушит гнилое здание старого общественного порядка, унесет в море забвения все потоки горьких слез и водворит на земле рай. Приготовимся же к достойной встрече дорогого гостя!.. Но как мы узнаем его? Вот как: Он придет к нам твердой и ровной поступью, с гордостью отвергнет все чары мамоны, и его сердце откроется для людских страданий. С высоты дворцов и палат он спустится в бездну нищеты, в тесные подвалы униженных и оскорбленных и смешает их слезы со своими. Он не выйдет из этой бездны до тех пор, пока все не выйдут оттуда. Тогда он засыплет эту пропасть, чтобы впредь невозможно было бросить туда никого. Он будет работать над общим делом в равном сотрудничестве со всеми, и никаких материальных привилегий для кого бы то ни было у него не будет. Но он не выпустит из своих рук власти, которая будет ему вручена, до тех пор, пока великое дело не будет доведено до конца. Тогда на место державной воли единичных лиц в обществе воцарится господство всеобщего разума, всеобщего знания. И великий мессия тихо и скромно подчинится новому режиму. Это будет венцом его великого дела, и

весь мир признает тогда своего второго мессию, который превзойдет своего предшественника»[1]).

Это место чрезвычайно характерно для Вейтлинга, как представителя полупролетарского коммунизма. Здесь все еще слышится глубокое недоверие к самодеятельности трудящихся масс, сознание их слабости и неспособности свершить собственными руками дело своего освобождения. Все еще нужен герой-избавитель, и путь его к массам лежит все еще от высоких дворцов и палат.

Это мелкобуржуазное представление о ходе исторических событий, не чуждое, как оказывается, Вейтлингу, однако, не было у него господствующим. Колеблющийся, как самый тот класс, из которого вышел Вейтлинг,—бедный портняжный подмастерье,—между мелкой буржуазией и пролетариатом, Вейтлинг бросался от одного увлечения к другому, но нередко обретал и правильную исторически точку зрения. Так, говоря о его увлечениях, нужно иметь в виду вейтлинговскую проповедь поголовного грабежа богатых, грабежа в заговоре с преступниками и разбойниками, когда и в «Евангелии бедного грешника», и в «Гарантиях» он угрожал провозгласить «такую мораль, которую никто еще никогда не осмеливался проповедывать, и которая сделает невозможным существование власти, основанной на эгоизме, ту мораль, которая превратит кровавые уличные схватки, все равно неспособные обеспечить народу победу, в непрерывную партизанскую войну, которая уничтожит все расчеты богатых на труд бедных, и которой нельзя будет остановить никакими солдатами, жандармами и полицейскими в мире. Эта мораль доставит нам целые легионы бойцов и соратников, содействия которых мы пока еще не гнушаемся... Если нас будут давить вплоть до этой последней пружины, то наша обязанность дать ей лопнуть, хотя бы это вызвало самую ужасную смуту на целые десятилетия»[2]).

«Если все революционные попытки честного меньшинства,—говорит Вейтлинг,—окажутся безрезультатными, и

---

[1]) „Гарантии", 311.
[2]) См. Калер, цит. соч.

власть опять останется в руках партий денежного мешка, то останется прибегнуть к последнему отчаянному средству—оправдывать воровство бедных у богатых и клеймить позором воровство богатых у бедных»[1]).

«Пусть вооруженные люди грабят богатых грабителей, пока каждый не будет иметь столько, сколько и другой»[2]).

Правда, Вейтлинг понимает, что такая тактика невозможна, хотя бы уже по одному тому, что, как он сам это признает, «народ к такой революционной борьбе не готов».

Поэтому Вейтлинг считает необходимым длительно и упорно готовиться к революции—не политической, которых было до сих пор много, но которые были безрезультатны, а к настоящей, величайшей, могущественнейшей, всеевропейской революции.

«Нам нужна,—говорит Вейтлинг,—революция»... «Политическая революция недостаточна. Нужна социальная революция»,—добавляет он в другом месте, доказывая, что немцам, в частности, легче совершить последнюю, чем первую. Крестьяне, говорит он, практики. Они скорее пожертвуют князьями, республикой и коммунизмом, чем сосиской. Они едва ли даже понимают, что такое республика или коммунизм!..

Но когда они убедятся, что в будущем им станет лучше жить, что к этому направлена пропаганда, они скорее отзовутся на нее и примкнут к движению.

Нельзя отказать Вейтлингу в правильности постановки вопроса: всякое политическое движение,—говорит он приведенным выше рассуждением,—ценно лишь постольку, поскольку оно способно в конце-концов облегчить положение трудящихся масс. С этой точки зрения, все предшествующие революции мало помогли массам трудящихся, благодаря чему эти массы и разочаровались в силе и значении революций. Задача социалистической пропаганды, однако, двоякая—вскрыть эту недостаточность политических революций самих по себе, с одной стороны, и показать необ-

---

[1]) **„Гарантии“, 288.**

[2]) **Там же, 290.**

ходимость движения к социальному освобождению через эти революции,—с другой.

Вейтлинг очень близко подошел к правильному решению этой задачи, показав, что сущность пропаганды социальной революции должна основываться на требованиях социально-экономического порядка. Вейтлинг все надежды свои возлагает на социальную революцию. Он возражает против реформизма, против этого крохоборчества при помощи всяких так-называемых ассоциаций.

«Ассоциация сама по себе,—говорит он,—это только внешняя форма, а не ядро нашего принципа... Ассоциация возможна и без установления равенства среди ее членов. Она в то же время может, правда, смягчить существующие бедствия, но не уничтожить их»... [1]).

Так же мало действительны в этом смысле и фурьеристские системы так-называемой гармонии.

«Она,—критикует фурьеристскую систему Вейтлинг,—опирается на работу, капитал и талант... Но где существуют различные классы, там господствуют и различные интересы» [2]).

Вейтлинг сразу почувствовал, как видно, больное место фурьеристской системы, несмотря на все обаяние ее общих принципов, владевших тогда почти безраздельно общественной мыслью, вообще, и мыслью Вейтлинга, в частности.

Его «коммунизму равенства» противоречило и фурьеристское неравенство. Останавливаясь на распределительной формуле Фурье, дающей $^{5}/_{12}$, $^{4}/_{12}$ и $^{3}/_{12}$—труду, капиталу и таланту, и доказывая ее несостоятельность, Вейтлинг восклицает: «Если кто-либо имеет лучшую голову, чтобы думать, то следует ли из этого, что он имеет большую пищеварительную силу или более раздражающееся небо!».

И Вейтлинг прямо заявляет: «Я все же высказываюсь против системы Фурье, потому что он слишком милостив к богачам и поддерживает капитал, хотя и не могу не

1) „Гаратии“, 278, 279

2) Там же, 280.

признать огромный организующий дух, проникающий собой у Фурье все общество»[1]).

Фурьеристский фаланстер,—утверждает Вейтлинг,—неспособен, однако, улучшить положение беднейшего и многочисленнейшего класса; это может сделать только революция. Революция — это ниспровержение старых устоев, и только благодаря ей и мыслим прогресс, этот основной закон природы. И Вейтлинг воодушевленно провозглашает: «Да здравствует революция!»[2]).

Вся история человечества—это,—говорит Вейтлинг,—сплошная история революций, совершаемых различными классами во имя назревших изменений. Поэтому и грядущее изменение общественных отношений должно быть революционным. Это тоже является как бы законом общественного развития.

Конечной же целью этого развития Вейтлинг считает «демократически-коммунистический семейный союз».

Но он также считает, что основание этого союза без революции, как и революция без предшествующего ей распространения просвещения и без предварительной пропаганды начал, легко постигаемых, совершенных, неопровержимых и практических,—невозможно...[3]).

Путь достижения поэтому этой конечной цели рисуется Вейтлингу таким: а) просвещение, б) социальная революция, в) социальная анархия[4]).

Средства же для осуществления этой цели—организация «Союза освобождения».

В этом «демократически-коммунистическом семейном союзе» не будет иного правительства, как центральное управление по обмену продуктов[5]). Это, таким образом, явится осуществлением важнейшего принципа будущего общества—управления не людьми, а вещами; управления не при по-

---

1) „Гарантии“, 280.
2) Там же, 261.
3) Там же, 290, 291
4) Там же, 288
5) Там же, 294

мощи людей, а независимо от людей—при помощи их способностей.

Особенностью Вейтлинга, накладывающей такой отпечаток оригинальности на его утопический социализм, является, без сомнения, то глубокое чувство или ощущение классовой борьбы, которое пронизывает собой все существо нашего мыслителя и борца.

Еще в «Человечестве, каково оно есть» он обращается к пролетариям с призывом готовиться к борьбе и отбросить всякую мысль о примирении с господствующими классами.

«Не надейтесь,—говорит он,—на то, что соглашением с вашими врагами вы чего-нибудь достигнете. Ваши надежды—только на собственный меч!..».

Или дальше: «Самую лучшую книгу об этом (об общественном преобразовании, А. В.) нам придется написать собственной кровью»... [1]).

В борьбе нужны вожди. Где искать их? Кого поставить во главе борющихся?

Для Вейтлинга этот вопрос не существует в той постановке, как у его предшественников, возлагающих свои надежды на высшие классы. По Вейтлингу, вождей нужно искать в своей собственной среде. Он так и говорит: «Выбирайте сами своих вождей, но не останавливайте своего взора на богатых и знатных» [2]).

Не менее непримиримым духом по отношению к богатым проникнуты и его «Гарантии». Интересно, в частности, то обстоятельство, что Вейтлинг, рассматривая здесь причины неудач народных движений и видя их в народном невежестве, возмущается тактикой восставшего народа, щадившего имущество богатых, как, напр., это было во время лионского восстания, когда рабочие назначали особую охрану в богатые кварталы для оберегания собственности. И неудачи 1848 г. он склонен объяснить тем, что буржуазия осталась обладательницей избирательных прав.

«Хотя,—добавляет он,—этого легко можно было бы избегнуть, исключив богатых из участия в выборах: они, ведь,

---

[1]) „Человеч.“, 22—24.

[2]) Там же, 50.

всегда исключали из пользования этим правом бедняков»... [1]).

Таким образом, Вейтлинг признавал справедливым самую непримиримую борьбу с буржуазией и, оставаясь на почве этой непримиримости, считал разумным и справедливым лишение буржуазии избирательных прав.

Этот «утопист», следовательно, в данном случае стоял на твердой почве революционной действительности, осуществившей его завет на практике российской Октябрьской революции.

Исключительный интерес даже по нашему времени представляют собой последние главы «Гарантий», посвященные вопросу «о необходимых мероприятиях в ближайшей социальной революции» [2]).

Главная роль здесь, как это вполне естественно ожидать, принадлежит революционной армии: она объявляет после первой своей победы учреждение нового общества, избирает временное правительство, вооружает рабочих и ремесленников и обезоруживает буржуазию, вселяет бедных в дома богатых, предоставляя — одним в обмен на их труд, другим, нуждающимся,—бесплатно—мебель, платье, пищу и т. д...

Временное правительство, в свою очередь, принимает ряд мер уже более органического характера. Оно открывает повсюду продовольственные склады и магазины, склады сырья и готовых продуктов, мастерские и производительные артели.

Все имущество богачей переходит в государственное распоряжение. Будут выпущены особые революционные бумажные деньги, образцы которых Вейтлинг не позабыл даже приложить к своей книге.

Деньги эти, конечно, только переходная ступень от денежного хозяйства к коммунистическому, где уже не будет никаких денег.

Вводится прогресивно-подоходный налог на тех, кто пожелал бы остаться в своем хозяйстве при старой денежной системе.

---

[1]) „Гарантии“, 311.

[2]) Там же, 295 и след.

До введения расчетных книг будут выпущены разменные чеки, при помощи которых и будет производиться расплата за все продукты и материалы. Это, между прочим, Вейтлингу кажется легким средством к тому, чтобы и богачи присоединились к новой организации общества,—ведь,—говорит он,—иначе они не в состоянии будут существовать, ибо на деньги они все равно не смогут ничего купить!..

Вот какую смесь наивного и действительно практического представляет собой эта положительная часть учения Вейтлинга: революционная армия, утверждающая диктатуру победоносного пролетариата, с одной стороны, и мирно склоняющая перед ним свою покорную голову буржуазия,—с другой...

И при всем том неизмеримо велико значение вейтлинговского коммунизма, как первого, по выражению Энгельса[1]), самостоятельного теоретического движения германского пролетариата.

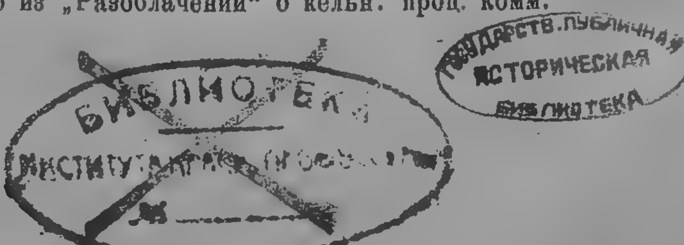
Руками и головой Вейтлинга германский пролетариат делал первые попытки освобождения своего от духовного, если не материального, влияния буржуазии. Это обстоятельство поднимает Вейтлинга на большую историческую высоту, что было уже почти 80 лет назад подчеркнуто Марксом в следующих словах: «Если сравнить сухую и трусливую посредственность германской политической литературы с этим беспримерным и блестящим дебютом германских рабочих; если сравнить эти гигантские детские башмаки пролетариата с карликовым размером стоптанных политических башмаков буржуазии, то замарашке придется предсказать для будущего фигуру атлета»... [2]).

В этих немногих словах дана, в сущности говоря, полная историческая оценка Вейтлинга, показано то место в истории коммунизма, которое принадлежит этому гениальному подмастерью.

---

[1]) См. предисловие Энгельса к „Разоблачениям о кельн. процессе коммунистов“ К Маркса.

[2]) См. цитир. место из „Разоблачений“ о кельн. проц. комм.



СОДЕРЖАНИЕ.

